I FILOSOFI

*Introduzione a*

# OCKHAM

*di*

*Alessandro Ghisalberti*

*Editori Laterza*

INTRODUZIONE A

# OCKHAM

DI

ALESSANDRO GHISALBERTI

EDITORI LATERZA

GUGLIELMO DI OCKHAM

## I. CAPISALDI FILOSOFICI DEL « COMMENTO ALLE SENTENZE »

### 1. *Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva.*

La prima questione affrontata nel Prologo del *Commento alle Sentenze* ha un titolo prettamente teologico: l'intelletto dell'uomo non ancora ammesso alla visione beatifica può avere la conoscenza evidente delle verità teologiche? Nel precisare i termini della questione, Ockham osserva che per conoscenza evidente si intende una proposizione vera, causata dalla conoscenza dei termini[1]; ne segue che l'evidenza di una proposizione è fondata sull'evidenza dei termini che la compongono. Parlando di conoscenza evidente in riferimento alla teologia, aggiunge Ockham, non si intende parlare solo delle verità necessarie della scienza aristotelica: l'ambito dell'evidenza infatti è più ampio di quello della necessità, dal momento che anche la conoscenza incomplessa, riguardante un singolo oggetto, può essere intuitiva e quindi può fondare giudizi evidenti in materia contingente[2]. Anche le verità teologiche contingenti

[1] Nella terminologia ockhamistica « complexum » indica la proposizione, « incomplexum » il termine.

[2] Cfr. *In I Sent.*, prol., q. 1, ed. St. Bonav. I, p. 6. Le citazioni del *Commento alle Sentenze* relative al Prologo e

rientrano nella conoscenza evidente; che cosa poi si debba intendere per verità teologiche è precisato subito dopo: esse coincidono con le verità indispensabili al viatore (e cioè all'uomo che è ancora *in via*, in cammino verso la patria celeste), in vista del conseguimento della beatitudine eterna.

Per essere in grado di determinare esattamente la questione da cui è partito, e cioè se è possibile avere una conoscenza intellettiva chiara dell'essenza di Dio, diversa da quella fornita dalla visione beatifica, Ockham ritiene indispensabile esaminare i tipi di conoscenza di cui sono suscettibili gli oggetti alla portata dell'uomo, per applicare poi a Dio i risultati di tale ricerca. La questione prende in tal modo un taglio gnoseologico: l'intero primo articolo della prima questione del Prologo è dedicato all'esame della fondamentale distinzione tra due tipi di conoscenza umana, quella intuitiva e quella astrattiva.

La distinzione fra di esse è la seguente: la conoscenza intuitiva di una cosa è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa esiste o non esiste, di modo che, se una cosa esiste, subito l'intelletto la giudica esistente e sa con evidenza che essa è, a meno che non ne sia impedito dall'imperfezione di quella conoscenza [...]. Astrattiva è invece quella conoscenza in virtù della quale non si può sapere con evidenza se una cosa contingente esiste o non esiste. In questo senso la conoscenza astrattiva prescinde (*abstrahit*) dall'esistenza e dalla non esistenza, poiché per mezzo di essa non si può sapere con evidenza di una cosa esistente che esiste, né di una cosa non esistente che non esiste, in opposto alla conoscenza intuitiva. Similmente, mediante la conoscenza astrattiva non si conosce nessuna verità contingente, soprattutto circa il presente, come può essere chiaramente desunto dal fatto che

alle prime tre distinzioni del libro primo sono desunte dai due volumi dell'edizione critica fatta a St. Bonaventure, New York, nel 1967 e nel 1970; le rimanenti citazioni si riferiscono all'edizione a stampa di Lyon del 1495, riprodotta anastaticamente a Londra (ed. Gregg) nel 1962.

quando in loro assenza si conoscono Socrate e la bianchezza, in virtù di tale notizia incomplessa non si può conoscere che Socrate esiste o non esiste, né che è bianco o che non è bianco, né che dista o meno da un certo luogo, e così a proposito delle verità contingenti. Tuttavia è certo che queste verità possono essere conosciute con evidenza; inoltre ogni conoscenza complessa dei termini o delle cose significate dai termini si riduce in ultima analisi alla conoscenza incomplessa dei termini [3].

Per conoscenza intuitiva Ockham intende quell'atto di intuizione propriamente intellettiva e non solo sensitiva, mediante il quale l'intelletto entra in contatto con la realtà, avverte la presenza di questa o di quest'altra cosa, la conosce nell'immediatezza della sua esistenza, di modo che si trova nella condizione di poter formulare un giudizio di esistenza relativo all'oggetto conosciuto intuitivamente. Alla conoscenza intuitiva di una cosa si accompagna sempre la conoscenza astrattiva della medesima, che coglie la cosa prescindendo dalla sua concreta esistenza o non esistenza, e perciò essa non abilita il soggetto conoscente a formulare alcuna proposizione contingente relativa a quella cosa.

Alla definizione dei due modi di conoscenza Ockham unisce una serie di precisazioni: anzitutto si devono distinguere due tipi di conoscenza astrattiva, quella del singolare e quella dell'universale. Mentre la conoscenza astrattiva dell'universale astrae dalla singolarità della cosa conosciuta e consiste in un concetto che per natura fa conoscere una molteplicità di oggetti, la conoscenza astrattiva del singolare riguarda un oggetto individuale ed astrae dal fatto che esso esista nella realtà. È pertanto riferendosi alla conoscenza astrattiva del singolare, che Ockham afferma che la stessa, identica cosa è colta interamente e sotto ogni medesimo rispetto sia dalla conoscenza intuitiva, sia da quella astrattiva: ciò è

[3] Ivi, a. 1, pp. 31-2.

provato dal fatto che si dà una conoscenza della penna, di Socrate, della bianchezza, ecc., che rende nota l'esistenza attuale di questi oggetti, mentre è parimenti constatabile che si può avere una conoscenza degli stessi oggetti la quale non fornisce dati per un giudizio in materia di esistenza. Il tratto più caratteristico della conoscenza intuitiva consiste nella capacità di avviare la conoscenza sperimentale, perché in generale chi può avere l'esperienza di verità contingenti e, tramite queste, di verità necessarie, possiede una conoscenza dei termini che compongono le proposizioni vere, e sappiamo già che la sola conoscenza dei termini che consente l'enunciazione di proposizioni contingenti è quella intuitiva.

Ockham indugia poi nel caratterizzare esattamente i due tipi di conoscenza, soprattutto in rapporto alla posizione di Duns Scoto: questi aveva distinto la conoscenza intuitiva, mediante la quale si attinge l'oggetto attualmente presente ed esistente, dalla conoscenza astrattiva, che coglie l'oggetto prescindendo dalla sua attuale esistenza e dalla sua presenza [4]. Ockham osserva che la distinzione scotista non è accettabile qualora venga intesa nel senso che la conoscenza intuitiva riguarda solamente gli oggetti presenti, mentre quella astrattiva riguarda indifferentemente gli oggetti presenti o assenti; nemmeno si può pensare che la distinzione consista nel fatto che la conoscenza astrattiva coglie solo un'immagine sbiadita dell'oggetto, mentre quella intuitiva coglie l'oggetto direttamente ed esaustivamente [5]: entrambe le conoscenze infatti colgono l'oggetto in sé, direttamente ed esaustivamente. Inoltre, la differenza tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva non dipende dalle ragioni formali che le suscitano (*rationes*

[4] Duns Scoto, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, d. 3, q. 9, n. 6, ed. Vivès, vol. XII, Paris 1893, pp. 212-3.

[5] Come sembra sostenere Duns Scoto, *Quodlibet VI*, nn. 7-8, ed. Vivès, vol. XXV, Paris 1895, pp. 243-4.

*formales motivae*), poiché per Ockham le due conoscenze sono originate dallo stesso oggetto e tutto ciò che è conosciuto dall'una è conosciuto anche dall'altra; né la differenza in questione può essere ricondotta al diverso modo di essere in relazione con l'oggetto conosciuto, una relazione attuale quella della conoscenza intuitiva, potenziale quella della conoscenza astrattiva: il modo di conoscere l'oggetto è identico in entrambe[6]. Un ultimo modo di spiegare la differenza fra la conoscenza intuitiva e astrattiva, strettamente collegato con quello sopra ricordato della differenza delle ragioni formali « motive », consiste nel ricondurre la differenza al fatto che nella conoscenza intuitiva l'oggetto è presente nella sua esistenza propria, mentre in quella astrattiva l'oggetto è presente in qualcosa che lo rappresenta perfettamente nella sua natura propria ed essenziale di conoscibile[7], in un medio rappresentativo quindi, quale potrebbe essere una specie intelligibile: per Ockham una simile spiegazione, oltre a ricorrere ad entità inutili quali le *species* conoscitive, non tiene conto del fatto che i due tipi di conoscenza non sono originati da qualcosa di diverso, ma si deve dire che

> la conoscenza intuitiva e quella astrattiva differiscono di per se stesse e non circa gli oggetti conosciuti né circa le loro cause, benché secondo l'ordine naturale la conoscenza intuitiva non possa darsi senza l'esistenza della cosa, la quale è veramente la causa efficiente diretta o indiretta della conoscenza intuitiva, come si dirà altrove. La conoscenza astrattiva invece può per sua natura esserci anche se la cosa conosciuta è andata interamente distrutta[8].

Per Ockham la conoscenza intuitiva e quella astrattiva sono distinte intrinsecamente, allo stesso

[6] Le opinioni scartate da Ockham sono presenti in Duns Scoto, *Quodlibet XIII*, nn. 10-13, ivi, pp. 522-41.
[7] Duns Scoto, *Quodlibet XIV*, n. 10, vol. XXVI, p. 39.
[8] *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 1, p. 38.

modo in cui si distinguono due individui, per il fatto di possedere un essere singolare in proprio. Sul piano estrinseco, le due conoscenze si distinguono perché hanno due diverse cause efficienti (ciò almeno in via ordinaria, nell'ordine naturale, senza ipotizzare un intervento miracoloso di Dio): la causa efficiente della conoscenza intuitiva è la stessa cosa conosciuta, mentre la causa efficiente della conoscenza astrattiva è la stessa conoscenza intuitiva o qualche abito che inclina alla conoscenza astrattiva[9], per cui tale conoscenza può darsi anche se l'oggetto conosciuto cessa di esistere. Sempre sul piano estrinseco, le due conoscenze divergono anche per i rispettivi effetti: mentre la conoscenza intuitiva consente la formulazione di giudizi di esistenza, la conoscenza astrattiva non dà questa possibilità.

Le premesse gnoseologiche che consentono a Ockham di affermare che di qualsiasi oggetto l'uomo può avere due conoscenze distinte sono riconducibili a queste distinzioni: 1) l'atto con cui l'intelletto apprende una cosa è distinto dall'atto con cui l'intelletto dà il suo assenso alla cosa appresa. L'atto di apprendere può riguardare sia un termine sia una proposizione, mentre l'atto di assenso (o giudizio) riguarda propriamente una proposizione. 2) Come ci sono due atti distinti di conoscenza (l'apprensione e il giudizio), così ci sono due abiti distinti, ossia due predisposizioni distinte che inclinano l'intelletto, l'una all'apprensione e l'altra al giudizio. 3) L'atto del giudicare relativo a una proposizione presuppone l'atto di apprensione della proposizione stessa. 4) L'atto di apprensione di una proposizione a sua volta presuppone la conoscenza semplice dei termini che la compongono, per cui si deve dire che anche l'atto del giudicare presuppone la conoscenza semplice dei termini. 5) Esiste una conoscenza semplice dei termini (di Socrate e della bianchezza, per esem-

[9] Cfr. ivi, a. 6, p. 61.

pio), che può dar luogo a un giudizio, in una proposizione risultante da quei termini (nell'esempio: Socrate è bianco), mentre si dà una conoscenza semplice sempre degli stessi termini che non è capace di originare un giudizio siffatto; il primo tipo di conoscenza incomplessa è la notizia intuitiva, il secondo tipo è la notizia astrattiva [10]. È da ultimo opportuno rilevare che la conoscenza intuitiva non è meramente sensitiva, ma è anche intellettiva, poiché i sensi non sono in grado di fornire da soli la conoscenza di una « verità contingente »: verità per Ockham è, come vedremo in seguito, un termine astratto, cui corrisponde in concreto una proposizione vera, alla formazione della quale i sensi non bastano [11].

## 2. *La conoscenza del non esistente.*

La conoscenza intuitiva precede ogni altra conoscenza, per cui nessuno può avere la conoscenza astrattiva di una cosa senza averne avuto in precedenza l'intuizione, almeno sul piano naturale; allo stesso modo, e sempre sul piano naturale, la conoscenza intuitiva, in quanto apprensione immediata dell'esistente individuale, presuppone l'esistenza dell'oggetto colto intuitivamente. Sul piano soprannaturale invece si può dare la conoscenza intuitiva di un oggetto non esistente per le seguenti ragioni: l'onnipotenza di Dio implica che egli possa far esistere un oggetto assoluto indipendentemente da qualsiasi altro assoluto; siccome dall'esperienza consta che la conoscenza intuitiva di una cosa si distingue dall'oggetto conosciuto sia per il luogo, sia per l'essere proprio di ciascuno di essi, ne segue che Dio può far esistere la conoscenza intuitiva di una cosa indipendentemente dall'esistenza della cosa. In se-

[10] Cfr. ivi, a. 1, pp. 17-25.
[11] Cfr. ivi, pp. 25-7.

condo luogo, Dio conosce intuitivamente le cose presenti, le cose passate (che non sono più) e le cose future (che ancora non sono), per cui non è assurdo che egli conceda eccezionalmente anche all'uomo la conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste. In terzo luogo, come a Dio è possibile far sì che si dia la visione sensibile di un oggetto che non esiste, per esempio conservando in atto nella vista la visione di un colore che non esiste più, così Dio può far sì che l'intelletto intuisca come esistente una cosa che nella realtà non esiste [12].

L'ipotesi ockhamistica della conoscenza intuitiva del non esistente, che vale solo fuori dall'ordine naturale delle cose e concerne la possibilità di Dio di operare al di fuori delle leggi che regolano attualmente l'universo, ha suscitato perplessità tra i contemporanei di Ockham, come pure fra i suoi interpreti, alcuni dei quali hanno visto in essa un motivo scettico, dal momento che, stante questa possibilità, l'uomo non potrebbe essere sicuro in modo assoluto che esistano nella realtà gli oggetti intuiti [13]. Per una esatta comprensione del significato di quest'ipotesi, occorre tener presente come Ockham affermi che in nessun caso l'intuizione può far cadere l'intelletto in errore [14] e che l'intuizione di un oggetto non esistente produce nell'intelletto l'evidenza dell'esistenza di quell'oggetto, ma non l'evidenza della sua presenza: se Dio facesse credere presente ciò che è assente, indurrebbe l'intelletto in errore e farebbe sor-

[12] Cfr. ivi, pp. 38-9.

[13] Il pericolo di scetticismo è stato sottolineato, fra gli altri, da K. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e^ siècle*, Cracovie 1921, e riprodotto in *La philosophie au XIV^e^ siècle*, Frankfurt a. Mein 1969, p. 9. L'esito scettico è invece escluso da P. Boehner, *The notitia intuitiva of non-existents According to W. Ockham*, in *Collected Articles on Ockham* (in seguito: CAO), St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn 1958, pp. 268-292.

[14] Cfr. *In II Sent.*, 15, EE.

gere un giudizio contraddittorio (è presente ciò che è assente); ma Dio non può fare il contraddittorio [15]. Ciò che per Ockham non è contraddittorio è la possibilità divina di causare l'intuizione di un oggetto non realmente presente; siccome l'intuizione, come viene comunemente intesa, verte tanto sull'esistenza quanto sulla presenza della cosa intuita, l'ipotesi dell'intuizione di una cosa inesistente si riduce all'ipotesi di un'intuizione che colga solo l'esistenza e non la presenza, e non coincida quindi con l'evidenza piena. Va poi osservato che, siccome per Ockham alla conoscenza intuitiva di una cosa si accompagna sempre la conoscenza astrattiva della medesima, l'ipotesi della conoscenza intuitiva del non esistente include anche l'ipotesi di una conoscenza astrattiva del non esistente: in questo caso non assistiamo più alla disequazione tra conoscenza ed evidenza, perché per definizione la conoscenza astrattiva prescinde tanto dall'esistenza quanto dalla presenza della cosa conosciuta; resta invece l'eccezionalità del darsi di una notizia astrattiva riguardante una cosa che, pur essendo stata intuita come esistente, non è esistita in realtà.

La posizione del Venerabilis Inceptor nei riguardi dell'intervento di Dio sul piano gnoseologico si limita ad ipotizzare la possibilità, in forza della positiva incontraddittorietà che si riscontra sul piano dell'onnipotenza divina, di una sospensione delle condizioni che di norma regolano l'ordine naturale della conoscenza: un'ipotesi che non intacca il valore delle conoscenze acquisite dall'uomo [16], come è confermato

[15] *Quodlibet* V, q. 5; VI, q. 6. Le citazioni dei *Quodlibeta* si riferiscono all'edizione a stampa di Strasbourg del 1491, riprodotta anastaticamente a Lovanio (ed. de la Bibliothèque S. J.) nel 1962.

[16] La radicalizzazione dell'ipotesi ockhamistica, con il conseguente esito problematico sul piano filosofico, ci fu con Nicola d'Autrecourt e Bernardo d'Arezzo. Cfr.: F. Copleston, *Storia della filosofia*, vol. III: *Da Occam a Suarez*, Brescia

dall'estensione che Ockham fa dell'ipotesi nell'ambito del procedimento gnoseologico nel suo complesso.

C'è buona probabilità nel dire che la conoscenza incomplessa dei termini e l'apprensione della proposizione e il giudizio conseguente si distinguono realmente e che ciascuno di essi è separabile dall'altro in virtù dell'onnipotenza di Dio. La prima parte della tesi è evidente da quanto si è detto [17]; la seconda parte può essere dimostrata così: di nessun assoluto si deve negare che possa esistere senza qualsiasi altro assoluto distinto da esso per opera della potenza di Dio, a meno che non ci sia una flagrante contraddizione. Ma non c'è manifesta contraddizione che ci sia il giudizio che segue l'apprensione e che non ci sia l'apprensione; e nemmeno c'è contraddizione nel fatto che ci sia l'apprensione di una proposizione e che non ci sia la conoscenza incomplessa dei termini. Se qualcuno dubitasse che c'è manifesta contraddizione nel fatto che una persona dia il suo assenso a una proposizione e tuttavia non ne abbia

1966, pp. 175-89; M. Dal Pra, *Nicola d'Autrecourt*, Milano 1951.

[17] Nelle righe precedenti Ockham ha sostenuto che l'apprensione dei termini di una proposizione e il giudizio (atto di assenso o di dissenso o di dubbio) relativo alla proposizione sono realmente distinti in base a un dato di esperienza: un atto dubitativo, oltre alla presenza dell'abito dubitativo, comporta la presenza nell'uomo di un altro abito conoscitivo, che mette l'uomo in condizione di dare un assenso maggiore, quando ne veda l'opportunità, alla proposizione di cui prima dubitava: il maggior grado di prontezza risalta se la si confronta con la prontezza con cui l'intelletto dà il suo assenso a una proposizione di cui prima non dubitava. Per esperienza dunque sappiamo che nell'intelletto possono esistere due abiti conoscitivi distinti, relativi alla stessa proposizione, l'abito dubitativo e l'abito apprensivo. Siccome abiti distinti sono generati da atti distinti, ne segue che l'intelletto può avere due distinti atti di conoscenza di una proposizione, l'atto dubitativo (o, in generale, di giudizio) e l'atto apprensivo. Abbiamo poi già visto che la semplice apprensione dei termini singoli è distinta dall'apprensione dei termini all'interno della proposizione.

l'apprensione, e anche nel fatto che una persona apprenda una proposizione e tuttavia non apprenda i termini di essa, posso rispondere in questo modo: non è contraddittorio che un intelletto dia il suo assenso a una proposizione e che insieme non l'apprenda con un'apprensione realmente distinta da quell'assenso. Tuttavia ritengo che ci sarebbe contraddizione se succedesse che l'intelletto dia l'assenso senza averne apprensione alcuna [18].

Ockham è esplicito nel dichiarare che il discorso sulla separabilità dell'apprensione dal giudizio è fatto da un duplice punto di vista: secondo l'ordine naturale, l'apprensione dei termini può stare senza l'apprensione della proposizione composta da quei termini e senza il giudizio, ma non può darsi l'apprensione della proposizione senza l'apprensione dei termini, come non può darsi il giudizio senza le prime due apprensioni. Nell'ipotesi di un intervento soprannaturale di Dio, ciascuno di questi atti di conoscenza potrebbe verificarsi senza l'altro; accadrebbe così che l'atto di apprensione della proposizione sarebbe comprensivo dell'atto di apprensione dei termini e che l'atto del giudizio includerebbe l'apprensione dei termini e della proposizione.

### 3. *La conoscenza astrattiva dell'universale.*

Mentre la conoscenza intuitiva e quella astrattiva che si accompagna all'intuitiva colgono delle realtà singolari, sensibili o spirituali, nella loro individualità, la conoscenza astrattiva di secondo tipo è data dal concetto universale, ossia da un atto di pensiero che non significa una cosa sola, bensì una molteplicità di cose singolari. Al problema degli universali, accennato brevemente nel Prologo, Ockham dedica

[18] *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 6, pp. 58-9.

diverse questioni della seconda distinzione del primo libro [19], in cui prende ampie e motivate posizioni sull'argomento. Il principale bersaglio della critica ockhamistica è rappresentato dalla dottrina di Duns Scoto circa la « natura comune » come fondamento reale dell'universalità concettuale; ma vengono prese di mira anche le altre soluzioni realistiche del problema degli universali, in particolare quella di Tommaso d'Aquino, il quale, richiamandosi all'insegnamento di Avicenna sulla *natura absolute considerata*, aveva sostenuto che l'universale come tale o universale in atto esiste solo nell'intelletto del soggetto conoscente, mentre nella realtà esiste l'universale in potenza, che coincide con la natura o essenza specifica delle cose. Questa natura considerata in se stessa è indifferente all'universalità o alla singolarità nel senso che non le ripugna né un modo di essere singolare (e tale diventa, mediante la materia individuante, nel singolo individuo), né un modo di essere universale (e tale diventa, per opera dell'astrazione, nell'intelletto). Ockham è invece del parere che nella realtà non esista nulla di universale, nemmeno allo stato potenziale; la realtà è intrinsecamente individuale e ogni individuo è un blocco unitario individuale, singolare per se stesso.

Come ciò che è singolare si rapporta all'essere singolare, così ciò che è universale si rapporta all'essere universale; ne segue che, come ciò che è singolare non può diventare universale o comune per l'aggiunta di qualcosa, così ciò che è comune non può diventare singolare per qualche cosa che gli venga aggiunta; di con-

[19] Ockham dedica tanto spazio, in un'opera teologica, al problema degli universali, premuto dalla necessità di chiarire la portata dei concetti umani per arrivare a risolvere la questione della distinzione fra Dio e la creatura: il primo interrogativo in proposito verte infatti sull'esistenza di un concetto univoco comune, predicabile essenzialmente di entrambi.

seguenza, tutto ciò che è singolare non è singolare per qualcosa di aggiunto, ma per se stesso [20].

Se la realtà è tutta singolare, cade il problema del principio di individuazione, presente negli autori che dovevano definire il passaggio dalla natura specifica al singolo individuo, come pure cade l'astrazione intesa come processo di universalizzazione dell'essenza specifica. Che cosa significa allora per Ockham conoscenza astrattiva? Astrazione diventa sinonimo, se riferita al concetto universale, di conoscenza ricavata (*abstracta*) da più oggetti individuali [21]: ogni cosa è atta a suscitare una conoscenza intellettiva altrettanto singolare che la cosa stessa, ma in seguito alla ripetizione di molti atti di conoscenza riguardanti cose fra loro simili, si generano nell'intelletto dei concetti che non significano più una cosa singola, bensì una molteplicità di cose fra loro simili, e tali concetti sono detti universali [22]. Proprietà essenziale degli universali è quella di significare la realtà: i concetti generici e quelli specifici « significant naturaliter », sono dei segni naturali che, alla stregua dei suoni emessi dagli animali o dagli uomini, hanno il compito di significare qual-

[20] *In I Sent.*, d. 2, q. 6, ed. St. Bonav., II, p. 196. Nella questione successiva Ockham ribadisce in modo categorico che « è tanto impossibile che una cosa extramentale sia in qualsiasi modo universale..., quanto è impossibile che un uomo, per qualsivoglia considerazione o secondo qualunque essere, sia un asino » (ivi, q. 7, p. 249).

[21] Come suggerisce l'affermazione secondo la quale la conoscenza astrattiva è tale « quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis » (*In I Sent.*, prol., q. 1, a. 1, ed. St. Bonav., I, p. 30).

[22] Cfr. *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 7, ed. a cura di F. Corvino, *Sette questioni inedite di Occam sul concetto*, estratto dalla « Rivista critica di storia della filosofia », X, 1955, La Nuova Italia, Firenze 1957, pp. 26-7.

cosa di diverso da sé; mentre però i suoni emessi dagli animali o dagli uomini significano solo delle passioni o delle affezioni accidentali che si trovano dentro di essi, l'intelletto si forma dei concetti che per loro natura sono in grado di significare qualsiasi cosa [23]. Più esplicito ancora nel determinare il carattere significativo-linguistico dei concetti è il paragone che Ockham instaura nella *Summa Logicae*: l'universale è un segno naturale atto ad essere predicato di più cose perché le significa naturalmente, come il fumo significa il fuoco, come il lamento dell'ammalato significa il dolore, come il riso significa la gioia interiore [24]. Il concetto universale non è una immagine mentale delle cose, perché in tal caso farebbe conoscere solamente cose già note in precedenza, esattamente come l'immagine di Ercole non mi farebbe conoscere Ercole se io non avessi già qualche conoscenza di lui; l'universale è piuttosto il risultato della reazione spontanea della struttura mentale dell'uomo, polarizzata a reagire significativamente di fronte alla presenza degli oggetti [25]. Da ciò si deduce che il concetto ha una natura « intenzionale », che si esprime nel « tendere-in », nel tendere cioè verso l'oggetto, nel significarlo con una immediatezza pari a quella con cui l'intelletto reagisce alla presenza di cose simili formando, con espressione spontanea, i segni mentali che sono appunto i concetti universali.

Trattando la questione relativa all'essere proprio del concetto universale, relativa cioè alla consistenza ontologica posseduta in quanto concetto, Ockham, che nel testo dell'*Ordinatio* non si limita a dare una sola risposta al problema, ma valuta criticamente una serie di opinioni in proposito, incomincia con

[23] Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 8, ed. St. Bonav., II, p. 290.
[24] Cfr. *Summa Logicae*, I, 14, ed. St. Bonav., p. 49.
[25] Cfr. T. De Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid 1969, pp. 91-100.

il respingere l'opinione di chi fa coincidere l'universale con la conoscenza confusa, con la conoscenza che è indifferente e comune a diversi enti particolari, per cui il grado di universalità dipende dal grado di confusione del concetto. A questa spiegazione Ockham rimprovera il torto di lasciar intendere che l'universale, definito come concetto confuso, non coglie alcuna realtà particolare.

La seconda opinione presa in esame è quella sostenuta dalla maggior parte dei maestri del secolo XIII e concepisce l'universale come « una certa specie », ossia come una rappresentazione mentale attraverso la quale l'intelletto coglie l'essenza degli oggetti esterni: ora, osserva Ockham, non è necessario ammettere l'esistenza di una tale specie carica di universalità per il suo contenuto rappresentativo dal momento che tutto ciò che si vuole spiegare con l'ammissione della specie intelligibile, può essere spiegato anche senza ricorrere ad essa [26]. La terza opinione, ricavabile da alcune affermazioni di Duns Scoto, vede nell'universale un'immagine delle cose, prodotta dall'atto di intendere, che è universale per il fatto di rapportarsi egualmente a tutti gli oggetti: Ockham la respinge richiamandosi all'autorità di Aristotele, il quale sostiene che l'intelletto è sede di azioni, passioni e abiti, mentre non parla di immagini. Dopo avere rilevato che le tre opinioni discusse convengono nel ritenere che l'universale è tale solo in rapporto alle cose extramentali di cui è « una immagine naturale » e per le quali può supporre, analogamente a quanto fa « una statua in rapporto alle cose simili », il maestro inglese le dichiara inaccettabili, per quanto le giudichi non del tutto infondate o, quanto meno, non facilmente confutabili;

[26] La specie intelligibile va contro il fondamentale principio di economia per cui « frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora »: questa non è che una delle molte ragioni che, come si vedrà, hanno portato il Venerabilis Inceptor ad abbandonare la teoria delle specie conoscitive.

manifestamente non vera è invece qualificata la quarta opinione, propria dei « nominalisti » in senso stretto, per i quali gli universali non sono segni naturali, bensì suoni convenzionali: questa opinione è inaccettabile perché non consente di porre alcuna distinzione fra le realtà intramentali, comprese quelle che sono di pura immaginazione, e le realtà concrete extramentali. Più attendibile è la quinta opinione, per la quale

l'universale non è qualche cosa di reale, dotato di un essere soggettivo intramentale o extramentale, ma possiede solamente un essere oggettivo nella mente (*esse obiectivum in anima*), ed è una rappresentazione mentale (*quoddam fictum*) che ha un essere tale nell'essere oggettivo, quale è l'essere posseduto dalla cosa extramentale nell'essere soggettivo. E questo avviene così: l'intelletto che vede una cosa extramentale se ne rappresenta una simile nella mente, in modo che, se avesse il potere di produrre le cose nella realtà come ha il potere di produrre le idee, farebbe esistere quella cosa nella realtà extramentale, con un proprio essere soggettivo e numericamente distinta dalla prima [27].

La teoria dell'universale come *fictum* dotato di un *esse obiectivum*, sostenuta da alcuni maestri di quegli anni, e cioè da Enrico di Harclay (1270-1317) e da Pietro Aureolo (morto nel 1322) [28], aveva ottenuto il consenso di Ockham, nell'*Expositio aurea* e nella prima stesura del *Commento alle Sentenze*. Contro tale teoria si era invece pronunciato Walter

[27] *In I Sent.*, d. 2, q. 8, ed. St. Bonav., II, pp. 271-2.
[28] Enrico di Harclay, *Quaestiones disputatae*, q. 3, Cod. Vat. Borghes. 171, ff. 7 v b - 12 r b, cit. da G. Gál, *Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis*, « Franciscan Studies », XXVII, 1967, p. 193; Pietro Aureolo, *In I Sent.*, d. 9, a. 1, ed. Roma 1596, pp. 319 sgg. L'interpretazione più acuta della tesi dell'Aureolo è quella di S. Vanni Rovighi, *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in *L'homme et son destin*, Louvain 1960, pp. 673-80.

Chatton, nella lettura delle *Sentenze* tenuta a Oxford nel 1322-23: per Chatton il ricorso al *fictum* era perfettamente inutile, dal momento che per spiegare le cose che si intendono chiarire col *fictum* basta l'atto dell'intendere [29]. Ockham, premuto dalle critiche di Chatton, nel redigere l'*Ordinatio*, ossia la stesura definitiva del *Commento alle Sentenze*, riesamina con molta attenzione tutta la problematica dell'*esse obiectivum* ed aggiunge:

chi non accetta l'opinione che intende il concetto come rappresentazione mentale dotata di un essere oggettivo, può sostenere che il concetto e ogni universale sono delle qualità esistenti soggettivamente nell'intelletto, che per natura sono segni delle cose extramentali esattamente come le parole sono segni delle cose per un'istituzione convenzionale [...]. A dire il vero questa opinione può essere diversamente spiegata: in un primo modo, si potrebbe affermare che questa qualità che esiste soggettivamente nella mente coincide con l'atto stesso di intendere; questa opinione può essere sostenuta con delle prove e si possono confutare gli argomenti ad essa contrari, come ho dichiarato altrove [30]. In un secondo modo, si potrebbe dire che questa qualità è qualcosa di

[29] Walter Chatton, *Reportatio*, I, d. 3, q. 2; l'intera questione è edita da G. Gál in appendice all'articolo citato nella nota precedente, pp. 199-212.

[30] Il rimando è al proemio dell'*Expositio in Aristotelis Perihermeneias*, edito da P. Boehner, *The Realistic Conceptualism of W. Ockham*, « Traditio », IV, 1946, pp. 320-335; a parere del Boehner si tratta di un'aggiunta alla stesura originaria del commento, con la quale Ockham, pur non abbandonando la teoria del *fictum*, dichiara più probabile la teoria del concetto come *ipse actus intelligendi*. Proprio perché l'adesione a quest'ultima dottrina nell'*Expositio in Perihermeneias* è frutto di un'aggiunta posteriore, resta valida l'ipotesi, preferita da chi scrive, che Ockham abbia iniziato la sua attività di studioso con l'*Expositio aurea* piuttosto che con il *Commento alle Sentenze*, nella cui prima stesura o *Reportatio* la teoria del *fictum* gode della simpatia del Venerabilis Inceptor. Cfr. A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972, p. 21 e p. 74.

distinto dallo stesso atto di intendere e posteriore ad esso [31].

Ockham accede dunque a una nuova spiegazione del concetto, definito come una qualità della mente dotata solamente di un essere soggettivo; nelle opere successive all'*Ordinatio*, e cioè nei *Quodlibeta*, nelle *Quaestiones in libros Physicorum* e nella *Summa Logicae* [32], condivide in modo definitivo l'identificazione di tale qualità della mente con l'*ipsamet intellectio*, con l'atto stesso del conoscere. È così confermato l'abbandono della teoria del concetto come immagine o riproduzione mentale della realtà esterna, in favore di un'accentuazione del carattere intenzionale della conoscenza concettuale, già espresso in modo originale con la teoria del concetto come segno. Si può anzi affermare, come già ha rilevato il De Andrés, che abbracciando la teoria del concetto come atto di intendere Ockham ha rifiutato la teoria del *fictum*, ma non quella dell'*esse obiectivum*, cui ha piuttosto cercato di dare un supporto sufficientemente solido, che non lo oggettivi eccessivamente, ma lo inserisca nella prospettiva che vede nel concetto una trasparenza, un rinvio a qualcos'altro, un'assenza di sé [33].

## 4. *Fondazione gnoseologica della teologia razionale.*

Dopo aver precisato i tratti fondamentali della conoscenza astrattiva, Ockham si domanda se esi-

[31] *In I Sent.*, d. 2, q. 8, ed. St. Bonav., II, pp. 289-91.

[32] Cfr. *Quodlibet* IV, q. 19; *Quaestiones in libros Physicorum*, qq. 1-7 (ed. Corvino, *Sette questioni*, cit., pp. 16-28); *Summa Logicae*, I, 12, pp. 41-4. Si vedano anche le osservazioni fatte recentemente da V. Richter, *Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage*, « Philosophisches Jahrbuch », LXXXII, 1975, pp. 177-87.

[33] Cfr. De Andrés, *El nominalismo*, cit., p. 174.

stano dei concetti comuni a Dio e alle creature, che si predichino di essi quidditativamente e non solo in modo denominativo, stante l'impossibilità che Dio sia conosciuto in se stesso, mediante un concetto semplice a lui proprio, dal momento che tale concetto potrebbe venire solamente dalla conoscenza intuitiva dell'essenza divina, conoscenza preclusa all'uomo *viator*. Un dato di esperienza aiuta a dare una risposta al problema, ossia il fatto che ogni uomo dispone di una qualche conoscenza di Dio, dal momento che tutti ritengono di potersi pronunciare sull'argomento, anche solo per affermare che Dio non esiste. Dovendosi escludere, come si è detto, che il viatore conosca Dio in sé oppure in un concetto semplice proprio, non rimangono che due possibilità per giustificare il dato di esperienza: Dio è conosciuto dal viatore o in un concetto composto proprio o in un concetto comune a Dio e ad altre cose. Tuttavia Ockham rileva che se Dio è conosciuto in un concetto composto proprio, deve essere conosciuto anche in un concetto comune a lui e ad altre cose, poiché il concetto composto proprio non può risultare da concetti semplici propri, ma da concetti semplici comuni. Tali concetti comuni a Dio e alle creature non sono denominativi ma quidditativi, esprimono l'essenza dei soggetti di cui si predicano e non qualcosa di causato da essa o ad essa aggiunto, per cui Ockham conclude che

c'è un concetto predicabile quidditativamente e per sé alla prima maniera[34] di Dio e delle creature. Da ciò deriva ancora che il termine orale che corrisponde a quel concetto è assolutamente univoco. Affermo pertanto che, pur non dandosi alcuna composizione reale,

[34] In senso stretto, la predicazione per sé e quidditativa (*per se et in quid*) è la predicazione necessaria, mentre in senso largo, la predicazione per sé e quidditativa è quella in cui il predicato non connota nulla di estrinseco al soggetto. Cfr. *Summa Logicae*, II, 11, p. 282.

c'è qualcosa di univoco a Dio e alle creature, poiché come ciò che è univoco a tutti gli individui di una specie specialissima non entra in composizione con gli individui stessi, né con alcunché di presente in essi, così nemmeno ciò che è univoco a Dio e alle creature importa qualche composizione in Dio. La ragione di ciò è che, universalmente parlando, nessuna cosa è univoca a qualsiasi altra cosa; affermo tuttavia che nulla è univoco a Dio e alla creatura se univoco viene preso in senso stretto, poiché non esiste nulla nella creatura, né di essenziale né di accidentale, che abbia una perfetta somiglianza con qualche cosa che esista realmente in Dio. E questa è l'univocità che i santi padri e gli studiosi escludono a riguardo di Dio e delle creature, mentre non escludono altri tipi di univocità [35].

I termini orali che corrispondono ai concetti quidditativi comuni a Dio e alle creature, nel senso che fanno conoscere qualche cosa dell'essenza divina e insieme richiamano alla mente qualche perfezione posseduta anche dalle creature, sono caratterizzati come termini univoci, godono cioè di una univocità puramente concettuale e linguistica, nel senso che sono in grado di significare contemporaneamente una molteplicità di cose (Dio e le creature). Ma, come qualsiasi concetto specifico significa una molteplicità di individui senza significare che tra di loro ci sia una qualche comunanza o composizione reale, così il concetto univoco a Dio e alle creature significa una molteplicità di cose singolari senza importare una comunanza o parentela reale fra di esse. Nel testo appena citato, Ockham si riferisce alla distinzione, esposta nel terzo libro della *Reportatio* [36], fra tre tipi di univocità: è univoco alla prima maniera il concetto comune a più cose aventi fra loro perfetta somiglianza, univoco alla seconda maniera è invece il concetto comune a più cose che sono solo parzialmente simili tra loro; univoco alla terza ma-

[35] *In I Sent.*, d. 2, q. 9, ed. St. Bonav., II, pp. 316-7.
[36] Cfr. *In III Sent.*, 9, Q.

niera è il concetto comune a più cose che non hanno fra loro somiglianza alcuna, né nelle note sostanziali, né in quelle accidentali. I concetti univoci a Dio e alle creature non possono rientrare nei primi due tipi di univocità, perché nessuna perfezione divina può essere considerata simile alle perfezioni create (c'è una radicale dissomiglianza nel modo di essere di tali perfezioni, infinite in Dio, limitate nelle creature); è pertanto all'univocità di primo o di secondo tipo che si riferiscono i Santi Padri quando negano che ci siano dei concetti univoci a Dio e alle creature. Il terzo tipo di univocità, proprio dei concetti che escludono ogni somiglianza fra il modo di essere o di realizzare le perfezioni nelle realtà univocate, garantisce all'uomo la possibilità di avere un qualche concetto quidditativo di Dio pur non avendo l'intuizione dell'essenza divina. Siffatti concetti univoci sono ricavati dalla realtà esterna, ma godono della proprietà di prescindere dal modo di essere finito con cui certe perfezioni (la sapienza, la bontà, la giustizia, l'amore) si realizzano nelle creature razionali; sono concetti univoci alla terza maniera anche le nozioni trascendentali di ente, uno, vero, buono e bello. La radice di questa univocità, si diceva, è puramente concettuale, nel senso che realtà diverse come Dio e le creature convengono solo nel fatto di essere richiamate alla mente da un medesimo segno mentale.

Confrontando la sua posizione con quella dei maestri del sec. XIII, in particolare con quella di Tommaso d'Aquino, Ockham osserva che più che di univocità, alcuni preferiscono parlare di analogia: ma, si domanda, che cosa distingue l'analogia dall'univocità nel terzo senso o dall'equivocità? Nulla di preciso, perché tanto nel caso dell'analogia di attribuzione, come in quello dell'analogia di proporzionalità si ha a che fare con dei termini equivoci, ossia con dei termini che significano più cose di cui non si può dare una medesima definizione nomi-

nale [37]; la stessa eccezione a tale regola, costituita dall'analogia di proporzionalità che intercorre fra gli individui e le loro specie specialissime, in cui la somiglianza dei rapporti è totale, non è a favore dell'analogia, perché costituisce un tipico caso di univocità alla prima maniera.

In questo contesto si capisce anche l'affermazione ockhamistica apparentemente contraddittoria secondo cui il concetto di ente è univoco, mentre il termine ente, orale o scritto, è equivoco. L'ente come concetto è univoco secondo il terzo tipo di univocità, che compete ad un concetto capace di richiamare alla mente delle realtà fra loro dissimili; il termine ente invece, che entra come costitutivo di una proposizione orale o scritta, è equivoco perché si comporta come i termini connotativi, che sono equivoci deliberatamente: direttamente designa la sostanza, ossia l'ente in proprio, e indirettamente designa gli accidenti, ossia tutto ciò che può inerire alla sostanza. Potremmo esprimere questa posizione anche così: l'ente non è un concetto univoco nel senso che possa essere predicato allo stesso modo di tutte le categorie; siccome però si deve ammettere che esistono concetti univoci, comuni a Dio e alle creature, diversamente il viatore non potrebbe avere alcuna conoscenza di Dio, è innegabile che l'ente sia il più rappresentativo di tali concetti, poiché richiama alla mente la fondamentale positività che compete ad ogni realtà singolare e si predica univocamente di tutte le sostanze. L'ente è senz'altro equivoco quando si predica degli accidenti, perché in tal caso si comporta come un termine connotativo [38].

[37] Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 9, ed. St. Bonav., II, pp. 326-9.

[38] Questa presa di posizione, presente già nell'*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus* (c. III, ed. Moody, p. 45), e discussa in diversi passi del *Commento alle Sentenze* (*In I Sent.*, d. 2, q. 9, ed. St. Bonav., II, pp. 317-8; *In III Sent.*, 9, Q-R), è ripresa nei *Quodlibeta* (V, q. 14)

## 5. *La prova dell'esistenza di Dio.*

Accertata la possibilità per il viatore di formulare delle proposizioni riguardanti Dio, Ockham elabora la dimostrazione della esistenza di un *ens simpliciter primum*. Esamina dapprima la prova con cui Duns Scoto aveva dimostrato l'impossibilità di procedere all'infinito nella serie delle cause essenzialmente o accidentalmente ordinate e, di conseguenza, la necessità di ammettere una causa efficiente prima incausata [39], la giudica globalmente valida, riservandosi tuttavia di correggerla in un punto particolare: una migliore dimostrazione dell'esistenza di una causa prima si può avere analizzando non tanto l'ordine delle cause efficienti, quanto l'ordine delle cause « conservanti ». « Conservazione » in metafisica è l'atto mediante cui una cosa conserva il suo essere, mentre « produzione » è l'atto con cui una cosa viene all'essere; ora, osserva Ockham, non è facile, anzi è quasi impossibile dimostrare l'assurdità di un processo all'infinito nella serie delle cause efficienti, che rendono ragione della producibilità o della produzione delle cose, come si può arguire dalla storia della filosofia: pensatori qualificati come Aristotele e Averroè hanno insegnato l'eternità del mondo, ossia l'impossibilità di arrestarsi a una prima causa delle generazioni.

Perciò la dimostrazione può essere così formulata: qualsiasi cosa è realmente prodotta da un ente, per tutto il tempo in cui si mantiene nell'essere reale viene conservata da un ente; ora è certo che il mondo è prodotto; dunque esso è conservato da un ente per tutto il tempo

e nella *Summa Logicae* (I, 38, pp. 106-8). L'argomento è stato studiato da M. Menges, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to W. Ockham*, ed. St. Bonav., New York-Louvain 1952.

[39] Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, ed. Vaticana, II, pp. 149-215.

in cui si mantiene nell'essere. Circa l'ente che lo conserva mi domando: o è prodotto da un altro ente, oppure no. Se non è prodotto da altro, esso è la prima causa efficiente così come è la prima causa conservante, dal momento che ogni causa conservante è anche causa efficiente, come spiegherò nel secondo libro. Se invece quell'ente che conserva il mondo nell'essere è prodotto da un altro ente, dunque sarà conservato da un altro, e a proposito di quest'altro pongo lo stesso interrogativo di prima, e così o si andrà all'infinito, oppure bisognerà fermarsi a qualche ente che conserva solo e non è affatto conservato, e questo ente sarà la causa efficiente prima. Ma è impossibile procedere all'infinito nelle cause conservanti, perché in tale caso esisterebbe l'infinito in atto, e ciò è assurdo[40].

Di fronte allo spettacolo dell'universo, in cui si vedono sorgere sempre nuovi esseri, prodotti da cause diverse, per evitare l'assurda conseguenza che degli enti che hanno ricevuto l'essere siano in grado di conservarlo da sé, trasformando quindi l'essere « ricevuto » in essere « non ricevuto », occorre affermare l'esistenza di una causa che conserva nell'essere gli enti; questa causa conservante è anche causa efficiente, perché solo chi dà l'essere può continuare a darlo. Nell'ordine delle cause conservanti poi non si può procedere all'infinito perché, per definizione, la causa conservante coesiste con la causa conservata: se le cause conservanti fossero infinite, si avrebbe l'esistenza attuale di un'infinità di cause, in relazione alle infinite cose attualmente conservate nell'essere. All'assurda affermazione di un'infinità in atto non si arriva invece affermando un processo all'infinito nella serie delle cause efficienti, perché le cause efficienti non coesistono necessariamente con i loro effetti: la causa efficiente può benissimo corrompersi dopo la produzione dell'effetto, senza che questo subisca variazione alcuna.

[40] *In I Sent.*, d. 2, q. 10, ed. St. Bonav., II, pp. 355-6.

Ockham ritiene così valida la dimostrazione dell'esistenza di una causa prima, l'affermazione della trascendenza quindi; quando però si tratta di qualificare la causa trascendente, il maestro inglese trova serie difficoltà nell'identificarla con il Dio unico della rivelazione cristiana, persona dall'intelligenza e dalla volontà infinite. Gli attributi divini (unicità, infinità, onnipotenza, provvidenza) non possono essere dimostrati apoditticamente; le prove con cui tali attributi vengono predicati della prima causa sono delle semplici *persuasiones*, degli argomenti probabili quindi, che godono di un notevole grado di attendibilità, senza raggiungere il livello di scientificità che compete alle *demonstrationes*, le quali escludono ogni possibilità di dubbio, strappano all'intelletto umano un assenso incondizionato [41]. È pertanto lecito concludere che, per Ockham, il Dio dei filosofi non è il Dio cristiano, non nel senso che tra i due ci sia contrasto, ma nel senso che il concetto di Dio cui si perviene per via di ragione non è qualificabile in modo apodittico con gli attributi del Dio personale, il « Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti » di cui parla Pascal [42]. Una chiara conferma di ciò viene dai *Quodlibeta*, dove Ockham distingue due definizioni di Dio: secondo

[41] La concezione molto rigorosa della dimostrazione come prova dall'evidenza irrefutabile è uno dei motivi che hanno impedito a Ockham di ritenere guadagnabili razionalmente quelle verità rivelate che per molti scolastici erano anche dimostrabili per via di ragione (gli attributi divini, l'immortalità personale dell'uomo); un altro dei motivi che hanno indotto Ockham ad escludere la scientificità della teologia razionale è da ricercare nella sua convinzione dell'indimostrabilità delle verità di fede, pena la destituzione di ogni senso della rivelazione: se Dio rivelasse all'uomo verità che questi può conoscere con le risorse della sua natura razionale, andrebbe contro il fondamentale principio di economia (cfr.: D. Webering, *Theory of Demonstration According to W. Ockham*, St. Bonav., New York 1953; Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 122-6, 140-63).

[42] B. Pascal, *Pensées*, Genève 1947, p. 62.

una prima definizione, Dio è l'essere che supera ogni altro essere possibile in perfezione e in valore; per la seconda definizione, Dio è l'essere dalla bontà e dalla perfezione insuperabili. Le due definizioni, apparentemente simili, celano una radicale diversità: secondo la prima Dio è collocato al vertice della gerarchia degli esseri, e si esclude non solo che esista un essere superiore a lui, ma anche che possa esistere un essere che lo eguagli nella perfezione; la seconda definizione si limita invece ad affermare che non esiste qualcosa più perfetto di Dio, non esclude quindi che esistano più esseri aventi una natura dalla perfezione pari a quella di Dio. Orbene, al quesito se si possa dimostrare con la sola ragione che esiste un Dio solo, Ockham risponde:

Affermo che se si prende Dio nella prima descrizione, non si può dimostrare rigorosamente che esiste un Dio solo: infatti non si può sapere con evidenza che Dio, inteso in questo modo, esiste; perciò non si potrà nemmeno sapere con evidenza che esiste un Dio solo. La conclusione è evidente; l'antecedente può essere così dimostrato: la proposizione 'Dio esiste' non è evidente per se stessa, perché molti uomini dubitano di essa; né può essere dimostrata ricorrendo a premesse evidenti, perché in ogni dimostrazione si lascia adito a dubbi o a premesse mutuate dalla fede; né può essere attestata dall'esperienza, come è manifesto[43].

Le argomentazioni della teologia razionale dei suoi predecessori sono ineccepibili solo per quanto riguarda l'affermazione dell'esistenza di un essere perfettissimo, mentre sono solamente probabili per quanto concerne la sua unicità e gli altri attributi riferiti a Dio inteso come persona. La teologia razionale, in altri termini, non può andare oltre l'affermazione della trascendenza, affermazione peraltro decisiva per un filosofo cristiano, dal momento che

[43] *Quodlibet* I, q. 1.

se esiste un ordine assoluto di realtà, trascendente il finito, non ripugna alla ragione la possibilità che tale orizzonte assoluto si manifesti alla ragione umana con mezzi propri, con la rivelazione cioè, dalla quale è dato di conoscere in modo inequivocabile il vero volto dell'assoluto [44]. Cade così ogni accusa di agnosticismo o di fideismo: alla ragione non è infatti preclusa ogni conoscenza di Dio, dato che essa può provare rigorosamente l'esistenza di un essere che trascende l'ambito del divenire; per Ockham inoltre la verità, sul piano metafisico, non è appannaggio esclusivo della fede, ma può essere conseguita anche attraverso una rigorosa indagine razionale.

## 6. *Critica delle « species » conoscitive.*

Nel testo dottrinalmente molto denso del *Commento alle Sentenze* c'è almeno una presa di posizione ancora che, per la sua rilevanza sul piano storico-filosofico, non può essere da noi trascurata, ed è precisamente il rifiuto della dottrina della specie. Nella questione quindicesima del secondo libro, dopo avere riesposto la distinzione fra la conoscenza intuitiva, perfetta e imperfetta, e la conoscenza astrattiva, cercando di chiarire il rapporto tra questi tipi di conoscenza e la formazione degli abiti conoscitivi, Ockham dice che per il sorgere della conoscenza intuitiva bastano l'intelletto e l'oggetto, e non occorre alcuna specie: questa rappresenterebbe una inutile deroga al principio di economia, dal momento che una volta posti il principio attivo, costituito

[44] Mentre il Boehner ritiene che il Dio cui giunge la prova ockhamista coincida con il Dio cristiano (cfr. P. Boehner, *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, in CAO, pp. 399-420), il Baudry è più vicino alle conclusioni da noi tracciate (cfr. L. Baudry, *Les rapports de la raison et de la foi selon G. d'Occam*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XXXVII, 1962, pp. 33-92).

dall'intelletto agente e dall'oggetto, e il principio passivo, ossia l'intelletto possibile, fra loro convenientemente ravvicinati, si verifica la conoscenza intuitiva. Inoltre, l'ammissione della specie non è richiesta né da una precedente argomentazione fondata su premesse evidenti, né dall'esperienza: l'esistenza della specie esula dall'evidenza e da ogni attestato sperimentale[45].

Del resto, osserva il maestro inglese, la specie è affermata o per spiegare l'assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto conoscente, o per rendere manifesta la causa dell'atto di conoscenza intellettiva, o per assolvere al compito di rappresentare l'oggetto, o per determinare la facoltà conoscitiva o perché si realizzi l'unione tra l'oggetto come motore e il soggetto in quanto mosso. È inutile inserire la specie per spiegare l'assimilazione dell'oggetto nell'atto conoscitivo, perché tale assimilazione si verificherebbe o nell'essenza e nella natura intellettuale mediante la quale il soggetto viene assimilato all'oggetto conosciuto, o come assimilazione dell'effetto alla causa: in entrambi i casi il ricorso alla specie come intermediario significa una complicazione, perché l'assimilazione può avvenire direttamente tra soggetto e oggetto. Né la specie può essere invocata come causa dell'atto di conoscenza, come momento intermedio che consenta alle cose materiali di agire sulle sostanze spirituali: la difficoltà non viene superata, ma semplicemente spostata, perché si deve pur ammettere che qualcosa di materiale influenzi l'intelletto agente affinché questi produca la specie; tanto vale allora ammettere che qualcosa di materiale concorre in veste di causa parziale nella produzione dell'atto d'intellezione.

Anche nella funzione di rappresentazione dell'oggetto la specie non ha alcun significato, anzitutto perché essa equivarrebbe ad un'incognita se non si

[45] Cfr. *In II Sent.*, q. 15, O.

conoscesse prima l'oggetto rappresentato (perché la statua di Ercole mi faccia conoscere Ercole, io devo prima aver visto Ercole), ma una tale conoscenza previa dell'oggetto è esclusa dai sostenitori della specie, che è vista come qualcosa di previo ad ogni atto di intellezione dell'oggetto. Inoltre, non c'è bisogno di un siffatto medio rappresentativo perché è possibile l'*actio in distans*, è possibile cioè che l'oggetto, pur restando esterno al soggetto, agisca nelle sue facoltà. Non si deve postulare la specie nemmeno come determinante della facoltà conoscitiva, perché ogni potenza indeterminata viene determinata dall'oggetto e dall'intelletto, i quali sono agenti sufficienti a farla passare dalla potenza all'atto. Né infine la specie va posta per consentire l'unione dell'oggetto come motore al soggetto in quanto mosso, perché si dovrebbe parimenti arguire la preesistenza ad essa di un'altra specie: per causare la specie, l'oggetto dovrebbe essere unito all'intelletto e per questa unione sarebbe necessaria un'altra specie, e così all'infinito [46].

Con ragionamenti in parte analoghi, in parte specifici, in connessione con il modo proprio di intendere la conoscenza sensibile, Ockham respinge anche l'esistenza delle specie sensibili; oltre tutto, la *species sensibilis* dovrebbe rappresentare l'oggetto nelle facoltà sensoriali e pertanto dovrebbe ritrovarsi identica nei confronti di tutti gli oggetti simili, sarebbe allo stesso modo *similitudo* dell'uno come dell'altro oggetto. Ma in questo modo la sensazione equivarrebbe alla conoscenza di un universale e resterebbe elusa la domanda sulla possibilità della conoscenza reale di una cosa singola [47]. Anche sul piano della sensibilità l'inserimento della specie è un'ipotesi inutile: è lo stimolo esterno nella sua individualità che influisce immediatamente sull'organo di

[46] Cfr. ivi, S-T.
[47] Cfr. ivi, O O.

senso e sulla potenza, provocando il sorgere della notizia intuitiva sensitiva [48].

### II. LA NATURA E L'UOMO

#### 1. *Metodo dell'indagine sulla natura.*

L'interesse ockhamistico per la filosofia della natura in generale e per la *Fisica* di Aristotele in particolare, è attestato da tre opere e cioè dall'*Expositio super Physicam*, dalle *Quaestiones in libros Physicorum* e dalle *Summulae in libros Physicorum*, opera nota anche con il titolo di *Philosophia naturalis* [1]. L'importanza storica di questi scritti è legata

[48] Cfr. ivi, qq. 17-18.

[1] Dell'*Expositio*, sino ad oggi inedita, possediamo la trascrizione del prologo a cura di C. H. Mohan, « Franciscan Studies », V, 1945, pp. 238-46; parzialmente inedite sono anche le *Quaestiones in libros Physicorum*, una quarantina delle quali è stata pubblicata a cura di F. Corvino, « Rivista critica di storia della filosofia », 1955-1958. Delle *Summulae* abbiamo invece diverse edizioni a stampa. Circa l'autenticità di queste opere sono stati affacciati recentemente alcuni dubbi: C. K. Brampton ha messo in dubbio l'appartenenza ad Ockham delle *Summulae*, mentre in difesa dell'autenticità dell'opera si è pronunciato J. Miethke. Cfr.: C. K. Brampton, *Ockham and His Authorship of the « Summulae in libros Physicorum »*, « Isis », LV, 1964, pp. 416-26; J. Miethke, *Ockham's « Summulae in libros Physicorum » eine nicht-authentische Schrift?*, « Archivum franciscanum historicum », LX, 1967, pp. 55-78. Dubbi sono stati sollevati anche sull'autenticità delle *Quaestiones in libros Physicorum*, da G. Leibold, *Zur Authentizität der Quaestiones in libros Physicorum Wilhelms von Ockham*, « Philosophisches Jahrbuck », LXXX, 1973, pp. 368-78. Utili precisazioni sulla tradizione manoscritta dell'*Expositio* ockhamistica sono fornite da V. Richter, *Zum Incipit des Physikkommentars von Ockham*, ivi, LXXXI, 1974, pp. 197-201.

soprattutto al metodo con cui Ockham procede in filosofia della natura: alla base di ogni conoscenza del mondo attuale egli colloca l'esperienza; la lettura dell'esperienza è fatta alla luce del principio di economia o principio di verificazione empirica (il già ricordato *rasoio*): quando due fattori sono sufficienti per spiegare un evento naturale non è necessario ricorrere ad un terzo; non bisogna cioè postulare entità non necessarie, tanto meno se non sono verificabili empiricamente. Oltre che al criterio di verifica sperimentale, nella filosofia della natura Ockham si attiene allo spirito dell'insegnamento aristotelico e al punto di vista della possibilità, inteso come importante criterio metodologico derivato dalla verità dell'onnipotenza divina. L'intreccio dei tre elementi genera una visione cosmologica talora non del tutto coerente al suo interno, nel senso che alcuni punti anticipano dottrine moderne, mentre altri restano legati ai vecchi schemi della tradizione fisica greco-araba, tuttavia non accade mai che Ockham cada in contraddizione: egli elabora le singole dottrine tenendo presente le tre istanze ricordate e collocandole in questo ordine di successione decrescente: il principio più ampio è quello della possibilità; esso si applica nell'ambito del metempirico, comprende tutto ciò la cui possibile esistenza non implica contraddizione e, contemporaneamente, fa sì che il filosofo sia consapevole del fatto che la validità delle sue conclusioni è limitata all'universo fisico attuale. Il principio di verificazione si applica ai fenomeni empirici ed elimina il ricorso ad ogni ipostatizzazione di tipo metafisico nella spiegazione delle categorie proprie della filosofia della natura (movimento, spazio, tempo, ecc.). L'insegnamento di Aristotele infine va seguito sino a che lo consentono le istanze del principio di possibilità e quelle della verificazione empirica; Aristotele infatti considerava questo universo come l'unico possibile, e pertanto

assolutizzava i dati dell'esperienza, la quale, pur non potendo essere smentita in se stessa, non è né l'unico criterio di verità, né quello definitivo.

Globalmente parlando, Ockham può tuttavia essere considerato un autore che ha perfezionato il metodo sperimentale, in particolare riconoscendo la possibilità che effetti della stessa specie derivino da cause diverse e insistendo sui concetti di coesistenza e di compresenza della causa all'effetto trattando della causalità immediata:

Pur non intendendo spiegare in generale che cosa sia la causa immediata, affermo tuttavia che perché qualcosa sia una causa immediata basta che quando quella cosa assoluta è presente si dia l'effetto, e che quando essa non è presente, a parità di tutte le altre condizioni e disposizioni, l'effetto non si dia. Perciò tutto ciò che si comporta così con un'altra cosa, ne è la sua causa immediata, anche se forse non è vero il contrario[2].

Ockham non nega il valore del principio di causalità sul piano metafisico, come si può vedere nella sottile analisi delle differenze fra cause essenzialmente ordinate e cause accidentalmente ordinate a proposito della dimostrazione della prima causa conservante, né su quello fisico, dove però insiste sulla necessità di confrontare ogni asserto causale con la presenza e la vicinanza dei fenomeni, come si legge nella prosecuzione del testo precedente:

Appare chiaro che ciò basta perché qualcosa sia causa immediata di qualcos'altro, perché, se così non fosse, cadrebbe ogni mezzo per conoscere che una cosa è causa immediata di un'altra. Infatti, se dal fatto che data una cosa segue un effetto, e, se quella cosa non è data, non segue l'effetto, non deriva che quella cosa è la causa di quell'effetto, non si può in alcun modo conoscere che il fuoco è la causa immediata del calore nel legno, perché

[2] *In I Sent.*, 45, 1, D.

si può dire che c'è qualche altra causa di quel calore, la quale tuttavia non agisce se non in presenza del fuoco [3].

Da ciò segue che ogni causa che sia veramente tale deve essere una causa immediata, perché non si vede come possa essere causa diretta qualcosa che può indifferentemente essere presente o assente senza che ciò influenzi l'effetto.

## 2. *La quantità e il movimento.*

La quantità, in senso largo, è definibile come ciò che è divisibile in più parti omogenee, siano o meno tali parti distanti fra loro; in senso stretto invece la quantità viene definita come ciò che si può dividere in più individui della stessa natura, ognuno dei quali ha un suo posto: in questa accezione la quantità è l'estensione in virtù della quale i corpi sono divisibili in parti omogenee. Una distinzione ulteriore precisa la direzione del discorso ockhamistico: la quantità può essere continua, quando tra le parti dell'esteso non ci sono intermediari e, di conseguenza, ogni parte ha un luogo preciso in rapporto alle altre parti, oppure discreta, quando si prescinde dalla presenza di intermediari fra le parti, come pure si prescinde dalla loro contiguità. La quantità discreta è dunque un concetto comprensivo di un insieme di individui presi simultaneamente e può essere espressa dal numero astratto, mentre la quantità continua è rappresentata da una cosa singola, in cui le parti sono situate l'una fuori dall'altra pur mantenendosi contigue.

Da queste analisi Ockham conclude che in nessun caso la quantità implica qualche realtà distinta dalla sostanza o dalla qualità: la quantità discreta, come il corrispondente numero astratto, non ha altra

[3] *Ibid.*

realtà che quella delle cose numerate; la quantità continua consta di tutte quelle parti che costituiscono la sostanza o la qualità, disposte secondo i criteri di distanza e di successione stabiliti dalle cause estrinseche di queste ultime. La controprova della inutilità del ricorso all'ammissione di qualche realtà intermedia fra la sostanza e la quantità è fornita dallo studio del fenomeno della rarefazione:

Dico dunque che, secondo l'opinione di Aristotele, quando qualche cosa si rarefà, non viene acquisita alcuna quantità nuova, né si corrompe quella preesistente, ma rimane la medesima di prima; tuttavia essa si estende maggiormente, e le parti preesistenti distano di più e sono dilatate, occupano cioè più spazio. Questa quantità è la stessa sostanza della cosa: essa non è una certa quantità che inerisce ad una sostanza, perché la quantità non è che una cosa avente le parti fra loro distanti, quale è la sostanza; la sostanza infatti ha le parti fra loro distanti, e perché le parti della sostanza distino fra loro si richiede solamente che si diano le parti e le cause estrinseche che le fanno distare. Di conseguenza, perché le parti distino non si richiede una qualche realtà ad esse inerente [4].

Affermare la coincidenza della quantità con la sostanza estesa o con la qualità avente continuità e contiguità nelle parti non significa affermare che esistano solo delle sostanze aventi quantità, ma solo che la sostanza materiale è estesa, mentre possono esistere delle sostanze immateriali e quindi inestese [5].

Uno dei concetti fondamentali della fisica aristotelica era quello di movimento inteso come il passaggio dalla potenza all'atto, per opera di un agente

[4] *Summulae in libros Physicorum*, III, 12, Roma 1637, p. 63.

[5] Cfr. *Quodl.* IV, q. 30. L'identificazione della quantità con la sostanza creava dei problemi circa il modo di intendere la transustanziazione del pane nell'eucaristia; Ockham cercò di risolvere la difficoltà avanzando altre spiegazioni del miracolo eucaristico, soprattutto nel *De sacramento altaris*.

che funge da motore; nel movimento naturale, il motore è un principio intrinseco al corpo che si muove, mentre nel movimento violento il motore è un agente esterno che accompagna il mobile e gli imprime il moto. Ai tempi di Ockham era diffusa la spiegazione del movimento data da Duns Scoto: la natura propria del movimento è quella di « forma fluente », di uno scorrere incessante in virtù del quale il mobile viene determinato successivamente da una forma nuova, distinta da quella del mobile stesso e da quella dello spazio in cui il corpo si muove.

Ockham prende le distanze da questa concezione e intende per movimento ogni mutazione successiva nella quale il soggetto diveniente acquisisce o perde gradualmente qualcosa, senza quiete intermedia [6]; nega perciò che il movimento abbia una realtà propria distinta da quella del mobile. Nel caso del moto locale, che è definito come la coesistenza successiva in più luoghi, senza quiete intermedia, di un corpo dotato di un'estensione continua [7], egli esclude che il movimento implichi l'esistenza di una realtà nuova, aggiuntiva rispetto al corpo che si muove e allo spazio da esso percorso. Certamente non si può dedurre l'esistenza del movimento dall'esistenza di un corpo e di un luogo, essendo richiesto che il corpo si trovi prima in un luogo e poi in un altro, in modo successivo [8]; ciò non significa però che debba esistere una forma inerente, un flusso o uno scorrimento, realmente distinta dal corpo in moto. Cade perciò

[6] Cfr. *Summulae*, III, 6, p. 53.

[7] Cfr. *Quodl.* I, q. 5.

[8] Cfr. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, St. Bonaventure, New York 1944, pp. 45-64. Benché non sia un'opera scritta direttamente da Ockham, il *Tractatus de successivis* viene considerato dai critici (Baudry e Boehner) un'opera autentica di Ockham perché si tratta di una compilazione interamente tratta dall'*Expositio super libros Physicorum*, per mano di un anonimo. Cfr. ivi, pp. 28-30.

l'ipostatizzazione del movimento come potenza realizzata, da Ockham considerata contraria all'intendimento dello stesso Aristotele, il quale definendo il moto come l'atto dell'essere in potenza in quanto in potenza, o come l'atto del mobile in quanto mobile, non ha voluto dichiarare che il movimento sia un atto distinto dal mobile e dagli altri assoluti (o *res permanentes*): l'attualità di cui si parla è solo quella del mobile il quale, quando si muove, possiede in atto qualcosa ed è in potenza a possedere qualche altra cosa immediatamente e senza quiete intermedia[9]. Riguardo alla spiegazione del moto violento poi, Ockham prende una posizione personale diversa da quella proposta da Aristotele e contemporaneamente critica nei confronti della spiegazione nuova proposta da alcuni suoi contemporanei, nota come teoria dell'*impetus*. La spiegazione aristotelica del moto dei proietti si basava sul movimento dell'aria circostante: il gesto di chi scaglia lontano un oggetto trasmette una certa qualità o potere di essere movente all'aria circostante; quest'aria, muovendosi velocemente, trascina con sé, di strato in strato, il corpo scagliato, fino a che il potere di muovere impresso all'aria dal lanciatore si affievolisce. Questa concezione lasciava aperti molti interrogativi, in primo luogo perché era in disaccordo con alcuni dati di esperienza, per cui già un filosofo neoplatonico del VI secolo d. C., Giovanni Filopono, l'aveva criticata rifacendosi a facili constatazioni: come può accadere che una pietra pesante venga scagliata più lontano di una pietra leggera? perché la mano di chi scaglia la pietra deve toccarla e non basta che tocchi l'aria? perché la pietra resta ferma anche se uno agita l'aria in modo violento? Filopono aveva perciò proposto come sua spiegazione l'ipotesi che chi lancia l'oggetto non trasmette una forza derivata all'aria,

[9] Cfr. *ibid.* e *Summulae*, III, 6, p. 54.

ma allo stesso proietto, di modo che questi continua a muoversi fintanto che la forza impressa viene consumata dalla tendenza naturale del corpo e dalla resistenza dell'aria. Ripresa dapprima da Avicenna e da Alpetragio fra gli arabi, la teoria della *virtus impressa* venne riproposta, pare indipendentemente dai suoi predecessori [10], negli anni intorno al 1320 dal francescano Francesco della Marca, nel suo *Commentario alle Sentenze*.

Ockham prende in esame le diverse soluzioni date e le critica tutte; in particolare osserva che la teoria aristotelica dell'aria come causa del moto violento contrasta con i dati di esperienza: nel caso in cui due proietti si incontrino, durante la loro traiettoria in direzioni opposte, bisognerebbe dire che la stessa aria nello stesso momento è mossa in due direzioni contrarie, il che è assurdo. Alla teoria della *virtus impressa* muove questa critica: la forza in questione non può essere causata dal motore, perché tutte le volte che mettiamo un agente di fronte a un paziente, restando invariate le condizioni, otteniamo sempre lo stesso effetto. Ora, io posso benissimo accostare la mano ad un sasso come se volessi lanciarlo, e tuttavia non accade nulla: dunque non può essere il motore in quanto tale o una sua particolare disposizione a suscitare la forza ipotizzata. Né si può dire che questa è prodotta dal moto locale di chi lancia il proietto, perché il moto locale non fa altro che accostare il motore al mobile, e

[10] Tale è il parere di A. Maier, fatto proprio anche dal Crombie: gli scritti di G. Filopono non furono infatti conosciuti direttamente nel medioevo; la parte della fisica avicenniana che trattava quel problema non venne tradotta in latino, come pure nella traduzione latina del *Liber astronomiae* di Alpetragio la teoria della *virtus impressa* è ridotta ai minimi termini, sino a scomparire. Cfr. A. C. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano 1970, pp. 261-2.

tutto ciò che si trova nel lanciatore si ravvicina al proietto in modo del tutto identico sia con un movimento lento, sia con un movimento veloce.

Affermo perciò che ciò che muove in un movimento siffatto, dopo la separazione del mobile dal suo primo lanciatore, è lo stesso corpo che si muove da se stesso e non per una forza assoluta in esso [o ad esso] relativa, di modo che è impossibile distinguere tra motore e mosso [11].

Non essendo giustificato il ricorso ad una forza nel proietto che causi il suo movimento, si deve ammettere che è lo stesso proietto che muove se stesso, una volta che ha abbandonato la mano del lanciatore; almeno nel caso dell'*expulsio* dunque non si applica il principio aristotelico per il quale « tutto ciò che si muove è mosso da altro », per cui la presa di posizione ockhamistica può giustamente essere considerata un primo passo verso la formulazione del principio d'inerzia, fatta dalla fisica moderna.

### 3. *Lo spazio e il tempo.*

Nella concezione aristotelica dello spazio, condivisa dagli arabi e, almeno per i primi tre quarti del sec. XIII, anche dai latini, il luogo o spazio ha due caratteri fondamentali: esso è il limite più interno che abbraccia un corpo (per Aristotele i corpi sono tutti contigui e formano un *plenum*); inoltre, il luogo è « immobile », nel senso che ogni luogo ha una sua posizione in rapporto a un corpo fisso che, nel caso dei luoghi terrestri, è rappresentato dal centro della terra, che a sua volta si trova in uno

[11] *In II Sent.*, 26, M. Qualche riga dopo, Ockham aggiunge: « sarebbe infatti sorprendente se la mia mano producesse una forza nella pietra solamente perché viene in contatto con essa mediante il moto locale ».

stato di quiete al centro dell'universo. Una siffatta concezione dello spazio comportava una grossa difficoltà in sede di teologia, perché l'affermazione dell'immobilità della terra al centro dell'universo implicava l'affermazione dell'immobilità dell'universo *secundum substantiam*: possono variare le disposizioni dei corpi nel mondo, variando i luoghi occupati dalle singole parti, ma non può verificarsi uno spostamento in blocco dell'universo, il cui centro è fisso. Dalla contraddittorietà dell'ipotesi di uno spostamento in blocco dell'universo derivavano limiti all'onnipotenza divina, per cui, nel 1277, Stefano Tempier condannò la proposizione secondo la quale « Dio non può muovere il cielo secondo un movimento rettilineo » [12]. Questa condanna ebbe il merito di spingere i filosofi alla ricerca di un altro modo di intendere lo spazio: Riccardo di Mediavilla, per esempio, sostenne che Dio può imprimere un moto di traslazione all'universo intero, perché può creare uno spazio nuovo fuori dal mondo attuale e collocarvi l'universo; in tal modo, Riccardo di Mediavilla prospettava come non del tutto assurda l'esistenza del vuoto, aprendo la via al distacco dalla dottrina aristotelica del mondo pieno, in cui non può esserci vuoto. Sempre nell'intento di risolvere la problematica relativa al moto dell'universo per opera di Dio, Duns Scoto aveva ipotizzato la possibilità che il movimento, da lui considerato come una realtà assoluta, possa, in virtù dell'onnipotenza divina, esistere anche senza il luogo; Dio potrebbe perciò muovere il mondo di moto rettilineo senza provocarne uno spostamento spaziale.

Ockham si oppone alla concezione scotista dello spazio come realtà distinta dal corpo cui funge da limite e lo intende come l'ultima parte di un corpo che contiene un altro corpo; essendo esso stesso un

[12] Cfr. P. Duhem, *Le système du monde*, t. VII, Paris 1956, p. 204.

corpo esteso, il luogo è divisibile all'infinito, occupa uno spazio ben preciso (ogni luogo è in un luogo) ed è mobile alla stregua di tutti i corpi. È vero che Aristotele lo qualifica come il limite immobile, ma l'immobilità di cui si parla è semplicemente una immobilità « per equivalenza », nel senso che un luogo unico e perfettamente immobile ci consentirebbe di spiegare la dottrina del luogo, del movimento e della quiete dei singoli corpi allo stesso modo che ce lo consentono più luoghi numericamente distinti [13].

Circa la nozione di tempo, Ockham sostiene che il tempo non è un'entità reale extramentale, ma è un *complesso*, ossia un ente composito che si risolve in una proposizione siffatta: qualche cosa si muove, per cui la mente umana è in grado di conoscere la consistenza del movimento di un altro mobile [14]. La definizione aristotelica di tempo come « misura del movimento secondo il prima e il poi » è dunque valida, purché si eviti di attribuire al tempo una realtà extramentale distinta da quella delle cose in movimento; tempo e movimento sul piano della realtà coincidono, mentre si distinguono per la loro definizione nominale, poiché il tempo oltre a designare tutte le cose contenute nel concetto di moto, connota in più l'attività della coscienza umana che misura il movimento [15].

[13] « Verumtamen pro intentione Philosophi est sciendum quod Philosophus intendit dicere, quod locus est immobilis per aequivalentiam, hoc est, quod tantum valet locus ad salvandum omnia quae ponuntur de loco ac si realiter esset immobilis » (*Summulae*, IV, 22, p. 110).

[14] Cfr. *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 37, ed. a cura di F. Corvino, *Questioni inedite di Occam sul tempo* (estratto da « Rivista critica di storia della filosofia », 1955-1956-1957), La Nuova Italia, Firenze 1957, p. 34.

[15] E ciò è quanto intendono dire Aristotele ed Averroè affermando che il tempo non è il moto, anche se rigorosamente parlando (*de virtute sermonis*) il tempo, nella realtà extramentale, coincide col moto. Cfr. ivi, q. 41, p. 39.

Nel secolo XIII e XIV alla trattazione del tempo era strettamente connessa la questione sull'eternità o meno dell'universo; ci si chiedeva cioè se, stante l'origine del mondo per creazione libera ad opera di Dio, si deve ritenere che Dio abbia creato il mondo « ab aeterno » oppure nel tempo. A tale problema Tommaso d'Aquino e Duns Scoto avevano risposto affermando l'impossibilità di dimostrare razionalmente, con argomenti apodittici, la temporalità o l'eternità della creazione, e dichiarando di aderire alla rivelazione che insegna l'inizio temporale del creato [16]. Per san Bonaventura e i maestri della scuola francescana invece si può dimostrare che la creazione è avvenuta nel tempo, anche perché sono impugnabili gli argomenti a favore della creazione « ab aeterno ».

La soluzione di Ockham è sostanzialmente in accordo con la linea tomista-scotista, rispetto alla quale si distingue per il fatto di ammettere come possibile la creazione « ab aeterno », dal momento che da questa tesi non deriva alcuna contraddizione sul piano filosofico [17]. La rivelazione ci fa sapere che Dio ha creato il mondo nel tempo; tuttavia, dal punto di vista della possibilità, stante l'onnipotenza divina che si estende a tutto ciò che non è contraddittorio, Dio avrebbe potuto creare il mondo « ab aeterno », perché da ciò non conseguirebbe alcun inconveniente logico. In particolare, quand'anche il mondo fosse eterno, non ne conseguirebbe l'esistenza di un infinito in atto, costituito dal numero infinito di sostanze spirituali, e perciò incorruttibili, esistite dall'inizio del mondo (eterno per ipotesi) sino ad oggi: noi avremmo l'esistenza attuale di un numero indefinito di sostanze finite, e non l'esistenza

[16] Le prime parole del *Genesi*, « in principio Dio creò il cielo e la terra » venivano intese dai medioevali come affermanti la coincidenza dell'inizio della creazione con l'inizio del tempo (*in principio = in principio temporis*).

[17] Cfr. *Quodl.* II, q. 5; *In II Sent.*, 8, O.

attuale di una realtà infinita diversa da quella divina [18]. Il guadagno dell'impostazione ockhamistica del problema dell'eternità del mondo sta nella precisione con cui egli cerca di definire il concetto di infinito come ciò che trascende qualitativamente ogni perfezione finita, di fronte all'indefinito, che è una successione illimitata di finiti [19].

## 4. *La natura dell'uomo.*

D'accordo con la tradizione cristiana, Ockham intende l'uomo come un composto di anima e di corpo; ma, allorché cerca di stabilire la modalità dell'unione fra l'anima e il corpo, egli si distacca sia dalla linea agostiniana, che insiste sulla sostanzialità dell'anima che si unisce ad un corpo a sua volta già costituito tale mediante la forma della corporeità, sia dalla posizione aristotelico-tomista, per la quale l'anima è forma sostanziale del corpo ed insieme forma sussistente.

È certamente possibile, osserva Ockham, dimostrare che tra l'anima e il corpo c'è un rapporto ilemorfico, ossia che l'anima è forma del corpo: l'operazione più squisitamente umana è la capacità di intendere, dunque la causa e il soggetto dell'atto di intellezione deve essere dentro l'uomo. D'altronde l'intendere non è l'operazione di un composto qualsiasi, per cui si deve dire che ciò che contraddistingue l'uomo dagli altri viventi, e cioè l'intendere, è una perfezione legata alla parte formale del compo-

[18] Cfr. *In I Sent.*, 17, 8, D.

[19] Ockham non ha tuttavia individuato la radice antinomica che sta alla base dell'intera questione, cosa che farà Kant. Più deciso il suo atteggiamento critico di fronte alla nozione di evo, giudicata priva di ogni fondamento. Cfr. *In II Sent.*, 10 e 13; *Summulae*, IV, 13-15, pp. 98-101; *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 54, pp. 67-8.

sto umano [20]. Non è però possibile qualificare la perfezione formale per cui l'uomo intende come una sostanza immateriale, ingenerabile e incorruttibile, presente per sua natura in tutto il corpo. Ogni prova filosofica in tal senso lascia adito a dubbi, mentre con l'esperienza ci si limita a constatare la presenza di intellezioni, volizioni e atti consimili, di modo che la forma che distingue l'uomo dalla bestia potrebbe benissimo essere qualificata come estesa, generabile e corruttibile. Quand'anche si potesse provare che gli atti di intellezione e di volizione da noi sperimentati sono atti di una sostanza immateriale, non si potrebbe lo stesso dire se tale sostanza si unisce al corpo come forma piuttosto che come motore: nel linguaggio comune infatti vengono attribuite all'uomo delle operazioni e delle qualità anche sulla base di un rapporto estrinseco pari a quello che intercorre fra motore e mosso. Si è soliti dire, per esempio, che uno è rematore o zappatore semplicemente perché muove il remo o la zappa, e non perché il remo o la zappa siano i suoi costitutivi formali. Naturalmente Ockham sottoscrive la dottrina, ribadita dalla definizione conciliare di Vienne (1311), secondo la quale l'anima intellettiva dell'uomo è veramente ed essenzialmente forma del corpo; né all'accettazione di tale dottrina è di ostacolo la sua presa di posizione sul piano filosofico, dove egli non asserisce che l'anima non è forma sostanziale del corpo, ma si limita a dire che non ci sono prove rigorose per dimostrare questa tesi. Aggiunge anche che, se si ritiene, come la fede vuole, che l'anima intellettiva, forma immateriale e incorruttibile, è in noi e che per suo mezzo esplichiamo l'attività conoscitiva, allora è più ragionevole considerarla forma del corpo piuttosto che solamente motore. Se l'anima fosse solo motore potrebbe interessare il corpo a due tipi di

[20] Cfr. *Quodl.* I, q. 10.

movimento, e cioè al moto locale, ma in questo caso dovrebbe spostare allo stesso modo il corpo di un bambino come quello di un adulto, e al moto di alterazione, ma per spiegare le alterazioni del corpo basta l'azione degli agenti naturali [21].

Dimostrandosi fedele alla tradizione della scolastica francescana, Ockham ammette l'esistenza nell'uomo di una pluralità di forme, ossia accanto alla forma intellettiva egli ammette una forma sensitiva e una forma della corporeità; dichiara tuttavia che è difficile dimostrare che l'anima sensitiva e quella intellettiva si distinguono realmente, mentre si possono desumere indicazioni favorevoli alla distinzione dall'analisi dei dati di esperienza:

> È impossibile che in un medesimo soggetto esistano contemporaneamente dei contrari; ora l'atto di desiderare qualche cosa e l'atto di evitare o di rifiutare la stessa cosa, quando sono nello stesso soggetto, sono dei contrari, per cui se esistessero contemporaneamente nella realtà sarebbero in soggetti diversi. Ma è evidente che esistono contemporaneamente nell'uomo, perché quella medesima cosa che un uomo desidera con l'appetito sensitivo, può rifiutarla con l'intelletto [22].

Anche la distinzione tra l'anima sensitiva e la forma della corporeità è difficilmente dimostrabile; Ockham le attribuisce un buon grado di attendibilità suffragata dall'esperienza: in virtù di che cosa, si domanda, il cadavere di un uomo o di un animale conserva per qualche tempo la sua fisionomia che gli impedisce di essere confuso con qualche altro cadavere? Non certo in virtù della materia prima, che non può ricevere degli accidenti separati; dunque ciò accade in virtù di una forma, che non può essere

[21] Cfr. *ibid.* La teoria dell'anima intellettiva come motore del corpo era stata proposta da Sigieri di Brabante, il fondatore del cosiddetto averroismo latino.

[22] *Quodl.* II, q. 10.

la forma sensitiva (poiché il cadavere è privo di sensibilità), e che di conseguenza è la forma della corporeità, mediante la quale ogni corpo vivente ha un'unità e delle caratteristiche peculiari che si mantengono inalterate per qualche tempo anche dopo la morte [23]. La forma della corporeità qualifica la materia dell'uomo come corpo, la forma sensitiva qualifica il corpo come vivente, la forma intellettiva conferisce al vivente la capacità di intendere e di volere.

Lo studioso può facilmente rilevare come l'ammissione della pluralità delle forme ostacoli l'affermazione dell'unità della persona umana, oltre a costituire una deroga al principio di economia secondo il quale « pluralitas non est ponenda sine necessitate ». Evidentemente Ockham deve aver ritenuto salvabile l'unità dell'uomo mediante la teoria della naturale complementarietà delle diverse forme di un composto, alla quale era ricorsa tutta la scuola francescana da s. Bonaventura a Pier di Giovanni Olivi e a Duns Scoto. Per quanto riguarda invece il principio di economia, Ockham deve aver ritenuto sufficienti, per una deroga a tale principio, le istanze dei dati di esperienza, che, nella lettura da lui fatta, portano alla persuasione della tripartizione formale del composto umano.

## 5. *L'anima e le sue potenze.*

Pur ammettendo la pluralità delle forme, Ockham nega che le potenze dell'anima si distinguano da essa realmente, come aveva insegnato Tommaso d'Aquino, o formalmente, come aveva sostenuto Duns Scoto; tra l'anima intellettiva, l'intelletto e la volontà c'è solo una distinzione verbale, nel senso che la definizione nominale dell'intelletto è quella di anima in

[23] Cfr. ivi, q. 11.

quanto è capace di intendere, mentre la volontà è definibile come l'anima in quanto capace di produrre l'atto di volere. Intendere e volere sono descrittivamente atti reali e distinti di una forma in sé indivisa, perché la diversità degli atti non implica una reale diversità dei princìpi o facoltà che li originano; ne segue che l'intelletto e la volontà, da cui tali atti procedono, non si distinguono realmente, ma coincidono in tutto, allo stesso modo con cui Dio coincide con Dio stesso e Socrate con Socrate [24].

Riguardo alla distinzione tradizionale nell'aristotelismo fra intelletto agente e intelletto possibile, Ockham osserva che si tratta di una distinzione puramente nominale: i termini intelletto agente e intelletto possibile sono sinonimi, perché con il primo si designa direttamente l'anima e indirettamente il fatto che essa produce conoscenze intellettive, mentre con il secondo si indica sempre l'anima, connotando indirettamente la sua capacità di ricevere conoscenze intellettive [25]. E si capisce come Ockham non abbia sentito il bisogno di mantenere una distinzione fra intelletto agente e intelletto possibile, alla quale erano ricorsi tutti quegli autori che sentivano l'urgenza di spiegare come le specie intelligibili passano dalla potenza all'atto: per Ockham le specie intelligibili sono intermediari inutili nella spiegazione del processo conoscitivo, e i concetti sono il prodotto di un processo naturale, si formano spontaneamente nell'intelletto, in conseguenza dello stimolo che su di esso esercitano gli oggetti singolari. Cade perciò la necessità di ricorrere all'affermazione di un principio sempre in atto, quale appunto l'intelletto agente, capace di attualizzare un universale che nelle

[24] « Intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu, vel quam Deus a Deo vel Sortes a Sorte, quia nec distinguitur a voluntate re nec ratione » (*In II Sent.*, 24, K).

[25] Cfr. ivi, Q.

cose (e nei fantasmi) sarebbe solo allo stato potenziale.

Il problema del rapporto fra l'anima sensitiva e le sue potenze, ossia i cinque sensi esterni, più il senso comune, la fantasia e la memoria, è complicato dal fatto che l'anima sensitiva è estesa: per quanto concerne l'aspetto più propriamente formale, essa è certamente unica, ma le sue potenze sono distinte fra loro ed hanno una precisa collocazione nel corpo, per cui si può dire che si distinguono anche dalla forma della sensibilità, che invece è presente in tutto il corpo. La risposta ockhamistica al problema sarà necessariamente articolata: se per potenze dell'anima sensitiva si intende ciò che è causa parziale di un atto vitale, bisogna ammettere che le facoltà sensitive sono distinte dall'anima sensitiva e sono distinte fra loro; se invece per potenze dell'anima s'intende il principio che emette i singoli atti di sensazione, si devono negare entrambe le distinzioni[26]. La connessione fra conoscenza sensitiva e quella intellettiva è garantita mediante la teoria della subordinazione delle facoltà, per la quale la potenza più perfetta estende il suo ambito sull'intero dominio della potenza meno perfetta. Sensazioni ed intellezioni sono soltanto gradini diversi di una medesima attività conoscitiva:

Ritengo infatti che tutti i giudizi circa degli oggetti che vengono attribuiti al senso, sono atti dell'intelletto, perché non appena il senso compie un'operazione circa il sensibile, l'intelletto ha la conoscenza intuitiva dello stesso mediante la quale può formare delle proposizioni, sulle quali può esprimere giudizi, assentendo o dissentendo. Siccome però queste operazioni sono strettamente connesse, non si percepisce se quei giudizi siano atti del senso o dell'intelletto. È infatti sorprendente che il senso possa giudicare, dal momento che il giudicare è un atto complesso che termina un

[26] Cfr. ivi, q. 26, D-E.

processo (*terminative*), e presuppone sia l'apprensione sia la formazione della proposizione: e ciò non può avvenire ad opera di una potenza sensitiva[27].

Abbiamo già visto come per Ockham la volontà o l'appetito volitivo non rappresentino altro che l'anima come sorgente dell'attività volitiva, un settore distinto dell'esperienza umana. Accanto agli atti veri e propri di volontà si situano le passioni, che sono forme accidentali della potenza appetitiva e che necessitano di una conoscenza attuale per esistere[28]. Nella sfera della volontà si situano l'amore, la speranza, la paura, la gioia, il piacere e il dispiacere: alcune di queste passioni non si distinguono dagli atti della volontà, come l'amore e la speranza, che sono atti emessi immediatamente dalla volontà e da un abito volontario; altre invece si distinguono dagli atti della volontà, come nel caso del piacere e del dispiacere, in cui accade che possano sussistere nella volontà gli atti senza che ad essi si accompagnino piacere o pena[29].

Sul tema specifico dei rapporti tra intelletto e volontà, strettamente connesso con la trattazione ockhamistica della libertà, limitiamoci qui ad annotare che, per Ockham, la volontà non è necessitata a conformarsi al giudizio della ragione; l'intelletto propone alla volontà l'oggetto, ma non può influenzare l'atto intrinseco con cui essa decide di volere o di non volere quell'oggetto[30].

[27] Ivi, q. 18, P.

[28] Cfr. *Quodl.* II, q. 17.

[29] Ockham adduce come esempio il caso del diavolo il quale, pur amando necessariamente se stesso, non ne può ricavare alcun piacere; ed ancora il caso degli angeli buoni i quali, pur essendo deputati a vigilare affinché gli uomini non pecchino, tuttavia non provano alcuna pena quando di fatto gli uomini peccano mortalmente. Cfr. *ibid.*

[30] Cfr. *Quodl.* I, q. 16.

## 6. *La libertà e il finalismo.*

La libertà del volere consiste nel potere indifferentemente e contingentemente porre atti diversi, in modo che, senza variazioni in ciò che è fuori dalla volontà, questa può causare o non causare l'effetto [31]. Ockham non limita quindi la libertà al potere di scelta tra due contrari, ma coglie l'essenza stessa della libertà, individuata nella capacità della volontà di autodeterminarsi, ossia di volere o di non volere una determinata cosa. Certamente, egli osserva, non è possibile dimostrare per via deduttiva l'esistenza di questa radicale capacità di autodeterminazione; essa è però attestata dall'esperienza, poiché ogni uomo esperimenta che la sua volontà può sempre rifiutare ogni imposizione della ragione. Storicamente questa accezione di libertà si ricollega alla posizione di Duns Scoto, il quale insegna che per quanto siano chiari, univoci e indiscutibili, i dettami della ragione non possono mai essere in grado di determinare necessariamente la volontà ad agire in conformità ad essi; per quanto concerne in modo particolare il fine ultimo conosciuto intuitivamente, la volontà umana, secondo Duns Scoto, non ha libertà di scelta, ma conserva sempre la libertà radicale che le consente di rifiutarsi di volere. Mentre tuttavia i maestri che hanno preceduto Ockham insegnano che la volontà umana è naturalmente portata verso un bene infinito, ossia che la volontà può appagare il suo desiderio di felicità solamente nel possesso di Dio, Ockham dichiara anzitutto che la volontà umana non tende naturalmente ad un bene infinito [32] ed inoltre che la volontà umana non aspira necessariamente nemmeno alla felicità in generale [33].

[31] Cfr. *ibid.* e l'*Expositio super Physicam*, fol. 117 a, cit. da L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris 1958, p. 137.
[32] Cfr. *Quodl.* VII, q. 20.
[33] L'esperienza ci attesta infatti che un uomo può ri-

Cade in tal modo la distinzione fra fine ultimo di diritto e fine ultimo di fatto, poiché dal fatto che esistono uomini che non tendono al fine ultimo di diritto Ockham si sente autorizzato a concludere che la volontà può orientarsi verso un ultimo fine che in realtà non è l'ultimo fine, ossia che la volontà rimane libera, priva di tendenze necessitanti, nello scegliersi gli oggetti delle sue fruizioni. Questa libertà della volontà, non più nel senso di scelta dell'oggetto, ma nel senso di scelta fra il volere e il non volere un determinato oggetto, rimane inalterata anche di fronte al fine ultimo conosciuto intuitivamente [34].

Tra le ragioni addotte per escludere la tendenza congenita della volontà ad un bene infinito spicca quella che si richiama all'impossibilità di dimostrare l'esistenza di un bene infinito; di conseguenza, « che la volontà sia inclinata a volere un bene infinito non è dimostrabile più di quanto sia dimostrabile che la volontà tende a volere l'impossibile » [35]. In questa direzione non è di alcun aiuto nemmeno la teoria aristotelica delle cause, cui si sono rifatti gli scolastici che hanno inteso dimostrare che l'universo ha una causa finale ultima, identificata con Dio. Il finalismo dell'universo non risulta deducibile da proposizioni evidenti: anche se l'esistenza di una causa efficiente prima è affermata rigorosamente, da questa affermazione non consegue che questa causa efficiente di tutte le cose sia anche il fine cui tutte le cose tendono, perché non si può provare che ogni cosa ha necessariamente una causa finale così come ha una causa efficiente [36]. Il finalismo universale non è

nunciare alla felicità. Cfr. *In I Sent.*, 1, 6, ed. St. Bonav., I, p. 503.

[34] A meno che la volontà umana non venga posta in una situazione imprevedibile, diversa da quella attuale, allorché Dio le viene mostrato « nude et clare ». Cfr. ivi, pp. 506-7.

[35] *Quodl.* III, q. 1, cfr. *In IV Sent.*, 14, D.

[36] Cfr. *Quodl.* IV, q. 1.

asseribile nemmeno in base all'esperienza, la quale ci attesta l'esistenza di una tendenza al fine solo negli agenti dotati di intelligenza e di volontà, mentre non si può attribuire la qualifica di fine vero e proprio ai risultati conseguiti dagli agenti naturali: la costanza nel comportamento riscontrata negli agenti privi di intelligenza non va spiegata con il finalismo, ma con il determinismo della loro natura; se poi un essere intelligente li muove in vista di un fine, la causalità finale non si trasmette agli agenti naturali, ma concerne l'essere intelligente che li ha mossi:

> Mi pare che, secondo i princìpi di Aristotele, se gli esseri inanimati non sono diretti né mossi da qualcuno che conosce il fine, non esiste in loro alcuna causa finale, perché sono degli agenti che agiscono solamente per necessità di natura e non si prefiggono nulla. Se invece sono diretti da un agente dotato di conoscenza o capace di produrre [artificialmente], non si deve ammettere l'esistenza in essi di una causa finale, poiché questa non è propriamente intesa o desiderata dall'agente inanimato bensì dall'essere che dirige o muove[37].

Dunque non si può provare apoditticamente né l'esistenza di un ultimo fine, né la tendenza intrinseca degli agenti liberi ad un sommo bene che abbia ragione di fine ultimo, né la tendenza ad un fine degli agenti naturali; tuttavia Ockham non ha dimostrato la verità degli asserti contrari, ossia Ockham non ha negato con prove rigorose l'esistenza di un fine ultimo, anzi ritiene che l'esperienza attesti che uno può agire prefiggendosi l'amore di Dio come fine esclusivo delle sue azioni, ed ancora che Dio può essere la causa finale degli effetti da lui prodotti. Filosoficamente cioè Ockham giudica sostenibile la tesi che Dio possa, se vuole, costituirsi come fine delle sue creature e quella che Dio possa essere il fine ultimo degli agenti dotati di intelligenza; atteg-

[37] *Summulae*, II, 6, p. 39. Cfr. *Quodl.* IV, q. 2.

giamento fondamentale questo, perché consono con il modo di intendere i rapporti fede-ragione proprio del Venerabilis Inceptor. La rivelazione ci fa conoscere infatti, e Ockham lo accetta senz'altro, che Dio è il fine ultimo dell'universo e, in particolare, dell'uomo; la ragione non ha nulla da eccepire riguardo a questa tesi biblica, dal momento che la sua indagine non ha concluso contro la possibilità di una siffatta verità.

## 7. *Il volontarismo etico.*

L'indimostrabilità del finalismo, la dottrina che funge da fondamento nel discorso di quegli autori che ritengono possibile la costruzione di una morale filosofica, porta come conseguenza la caratterizzazione prettamente teologica dell'etica ockhamistica. L'atto morale si configura come tale solo se è relazionato a Dio, se cioè si pone come un atto attraverso il quale il soggetto progredisce realmente verso il fine ultimo. Dal punto di vista oggettivo, norma della moralità non può essere che l'amore di Dio sopra ogni cosa, che si concretizza in atti di obbedienza ai suoi precetti, ossia nella necessità di agire sempre in conformità alla volontà di Dio. È dunque la volontà divina la « prima regola direttiva » [38]; essa non può sbagliare e perciò a lei spetta stabilire ciò che è bene e ciò che è male. Al soggetto incombe il compito, oltre che di eseguire i precetti divini, di determinare circa ogni singola azione se è o non è conforme al precetto divino e se è voluta in quanto tale, in quanto cioè si configura come un atto di amore di Dio. Per fare ciò, il soggetto morale deve servirsi della « retta ragione », termine con cui Ockham de-

[38] « Quia ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere » (*In III Sent.*, 13, B).

signa la coscienza morale o la « prudenza » degli scolastici, la quale decide della moralità dei singoli atti in rapporto ai primi princìpi etici, alla rettitudine di intenzione, alle circostanze di tempo e di luogo che accompagnano l'azione [39].

Questa schematicamente la trattazione ockhamistica dell'etica, che non ha ancora trovato una concorde valutazione presso gli studiosi. L'interpretazione storicamente prevalente fino a pochi decenni fa ha insistito sulla volontà divina come prima regola direttiva della moralità, parlando di arbitrarismo divino e conseguentemente di positivismo etico in Ockham [40]. Non è mancato anche chi, appellandosi alla grande importanza assegnata da Ockham alla retta ragione come criterio della moralità, non solo perché è la retta ragione che decide sulla moralità degli atti, ma altresì perché un atto è morale solo quando è voluto in quanto conforme alla retta ragione, ha qualificato l'etica del Venerabilis Inceptor come razionalistica. Un tentativo di mediazione tra le due tesi è quello compiuto da F. Copleston, il quale osserva che per Ockham è moralmente buono seguire la retta ragione solamente perché Dio ha prescritto ciò [41], e da D. W. Clark, il quale riscontra alla base dell'etica di Ockham certe norme generali dettate dalla retta ragione: siccome però queste norme (« si deve fare il bene ed evitare il male », « bisogna uniformarsi alla retta ragione ») sono generali, contengono per così dire solo la forma della moralità, hanno bisogno di essere determinate da precisi contenuti che vengono dalla volontà divina [42].

[39] Cfr. *In III Sent.*, qq. 10-13.

[40] Si veda in particolare A. Garvens, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, « Franziskanische Studien », XXI, 1934, pp. 243-73, 360-408.

[41] F. Copleston, *Storia della filosofia*, vol. III. *Da Occam a Suarez*, trad. it. Brescia 1966, pp. 142-3.

[42] D. W. Clark, *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, « Franciscan Studies », XXXI, 1971, p. 85.

Questi rilievi sono senz'altro giustificati, ma, come è già stato osservato [43], essi tendono a qualificare l'etica ockhamistica essenzialmente come volontaristica nel senso che la vedono ancorata in ultima analisi alle libere scelte della volontà di Dio. Ora, benché sia facile trovare dei singoli passi in cui Ockham si pronuncia in chiave razionalistica, oppure, più sovente ancora, si possano rintracciare testi in cui il bene è definito in rapporto a ciò che è stabilito dalla volontà divina [44], tuttavia è necessario comporre in una valutazione d'insieme i molti elementi emergenti dal discorso ockhamistico nella sua globalità. Una seria obiezione al volontarismo viene dal fatto che Ockham identifichi totalmente intelletto e volontà in Dio [45], per cui non ha senso scindere ciò che Dio vuole da ciò che Dio intende, e parimenti è privo di senso contrapporre in Dio le leggi del volere alle leggi del conoscere. Inoltre, Ockham insegna che Dio per necessità di natura ama la giustizia, la carità e le creature, anche se ciò non lo obbliga a salvare chi possiede la carità [46], e che Dio può fare tutto ciò che non include manifesta contraddizione [47]. Siccome c'è manifesta contraddizione in tutto ciò che si oppone ai princìpi per sé noti, Dio non può violare le norme etiche universali per sé note, quali « omne honestum est faciendum », « omne bonum est diligendum », « omne dictatum a recta ratione est faciendum » [48], per cui si deve dire anche che Dio non può violare il principio per cui si deve volere tutto ciò che è conforme alla retta ragione, o quello

[43] Cfr. L. Urban, *William of Ockham's theological Ethics*, ivi, XXXIII, 1973, pp. 314-5.

[44] Un elenco di passi nelle due direzioni è raccolto ivi, pp. 312-3.

[45] Cfr. *In I Sent.*, 45, 1, C.

[46] Cfr. ivi, 17, 1, T.

[47] Cfr. *Quodl.* VI, q. 1 e q. 6; *In II Sent.*, 19, 1, F.

[48] *In III Sent.*, 12, T.

per cui si deve fare tutto ciò che è buono. Ciò non porta tuttavia a dire che Dio debba necessariamente volere tutto ciò che è buono o debba necessariamente fare tutto ciò che è bene, ma solo che Dio vuole o fa cose buone, dal momento che egli « non può essere obbligato a nessun atto »[49], esattamente come « non è debitore di alcuno »[50].

Appare chiaro da tutto ciò che sarebbe semplicistica ogni riduzione del bene a ciò che è voluto da Dio, proprio perché esiste una bontà (*bonum, honestum*) inclusa nella sfera dell'incontraddittorio, e quindi norma anche della volontà divina; Ockham dichiara inoltre che a definire la nozione trascendentale di bene entra la retta ragione, essendo esso « ciò che è appetibile secondo la retta ragione »[51], oppure « ciò che può essere voluto e amato secondo la retta ragione »[52]. Si aggiunga infine quanto già accennato in precedenza, e cioè che

> nessun atto è perfettamente virtuoso se la volontà con quell'atto non vuole qualcosa che è dettato dalla retta ragione precisamente perché è dettato dalla retta ragione. Infatti, se volesse quello che è dettato dalla retta ragione non perché appunto dettato, ma perché è dilettevole o per qualche altro motivo, la volontà vorrebbe quella cosa anche se fosse colta dall'apprensione senza la retta ragione, e per conseguenza quell'atto non sarebbe virtuoso, perché non sarebbe posto in conformità alla retta ragione[53].

C'è dunque un concorso della ragione, in veste di causa efficiente parziale insieme con la volontà, nella costituzione dell'atto moralmente buono, per cui l'agire morale si qualifica sì come l'atto con cui

49 *In IV Sent.*, 8-9, E-F.
50 *Quodl.* III, q. 3.
51 *In I Sent.*, 2, 9; ed. St. Bonav., II, p. 321.
52 *Summa Logicae*, I, 10, p. 38.
53 *In III Sent.*, 12, CCC.

la volontà umana entra in sintonia con la volontà divina, ma questo accordo passa attraverso il riconoscimento ad opera della ragione della necessità per una creatura di unirsi al suo creatore con un amore di amicizia [54].

Un cenno, da ultimo, merita l'ipotesi della possibilità che Dio possa comandare a una creatura di odiarlo: benché questa ipotesi crei delle difficoltà per il lettore che voglia, in sede critica, ricostruire sistematicamente l'etica ockhamistica, siamo tuttavia convinti che essa non costringa a decidere per l'interpretazione arbitraristica e positivistica. Lo stesso Ockham dichiara di ammettere l'ipotesi dell'odio di Dio ordinato da Dio stesso ad una creatura solamente perché non la ritiene contraddittoria: l'odio di Dio infatti, come il furto e l'adulterio, « possunt fieri a Deo sine circumstantia mala annexa » [55]; inoltre, l'ipotesi non implica che Dio voglia il contraddittorio perché, secondo Ockham, l'uomo che per amare Dio, obbedendolo, dovesse odiarlo, non potrebbe nell'attuale situazione porre un simile atto. L'ipotesi dell'odio di Dio riguarda dunque solo la potenza assoluta di Dio e non è realizzabile nell'ordine attuale del creato [56].

[54] Cfr. *In II Sent.*, 3 M M.
[55] Ivi, 19, O.
[56] « Si Deus posset hoc praecipere, sicut videtur quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere » (*Quodl.* III, q. 13). Mi pare che questo passo contenga una precisazione dell'ipotesi dell'odio di Dio: mentre nel *Commento alle Sentenze* Ockham rileva semplicemente che « Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere » (*In IV Sent.*, 14, D), nel *Quodlibet* citato Ockham mantiene la possibilità che Dio possa comandare a una creatura di odiarlo, mentre esclude che l'attuale situazione psicologica della creatura consenta la posizione di tale atto.

La stesura della *Summa Logicae*, la più significativa delle opere sistematiche dedicate da Ockham ad argomenti filosofici, è stata preceduta dalla redazione dei Commentari all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie*, al *Perihermeneias* e agli *Elenchi sofistici* di Aristotele, i quali documentano come il maestro inglese abbia maturato il progetto di un trattato personale studiando attentamente la logica aristotelica ed i suoi sviluppi, in particolare passando attraverso Porfirio, Severino Boezio, Giovanni di Damasco e Anselmo d'Aosta. Strutturata sui tre momenti della logica classica (termini, proposizioni, sillogismi), la *Summa Logicae* recepisce le principali innovazioni introdotte dalla logica medioevale, soprattutto per quanto riguarda le dottrine della significazione e della supposizione; Ockham non ha ritenuto tuttavia di potersi allineare sulle posizioni dei suoi predecessori, anche perché, come si può facilmente intuire, si trattava di trovare un accordo tra le teorie logiche e gli orientamenti in sede di gnoseologia e di epistemologia.

È stato più volte osservato come i maestri medioevali abbiano atteso all'analisi filosofica per avere a disposizione uno strumento adeguato, che li aiutasse a risolvere i grandi temi della speculazione teologica, e l'osservazione è senz'altro valida per la maggior parte dei pensatori vissuti anteriormente al sec. XIV; ma chiunque conosca da vicino l'opera di Ockham non può fare a meno di riconoscere che il maestro inglese, anche limitatamente alla sua produzione filosofico-teologica, non ha inteso in modo rigido la finalizzazione teologica dell'indagine razionale; e se è vero che, per quanto riguarda la logica, Ockham ne sottolinea l'importanza tecnica, ossia di strumento indispensabile ad ogni disciplina scienti-

fica [1], è pur vero che l'esposizione della logica consente al Venerabilis Inceptor di prendere esplicitamente posizione su questioni importantissime sul piano filosofico-scientifico, quali il problema degli universali e quello della scienza.

Nello stendere il resoconto che segue delle principali dottrine logiche di Ockham ci siamo attenuti alla *Summa Logicae*, rispetto alla quale gli altri due trattati sistematici di logica recentemente scoperti, e cioè l'*Elementarium logicae* e il *Tractatus logicae minor*, non presentano variazioni sostanziali.

## 1. *Il termine e le sue divisioni.*

In generale il termine è definito come ciò che entra o può entrare come parte di una proposizione, ad uno qualsiasi dei tre livelli del discorso, mentale, orale o scritto. A differenza dei termini mentali o concetti, che si formano naturalmente nella mente degli uomini, i termini orali e quelli scritti sono il risultato di una libera convenzione, possono quindi variare con il variare delle regioni geografiche o dei raggruppamenti etnici. Il termine orale o scritto è sempre preceduto dal corrispondente concetto mentale e da questo dipende, nel senso che non può darsi un segno orale o scritto che non sia associato a un segno mentale. Tuttavia Ockham precisa che tutti i termini designano direttamente l'oggetto: anche i termini orali o scritti designano direttamente le cose, benché ciò derivi loro dal fatto di essere associati a un concetto; non accade pertanto che i

[1] Cfr. l'*Epistola prooemialis* all'opera, pp. 5-6. Le citazioni della *Summa Logicae* si riferiscono alla recente edizione critica, curata da P. Boehner, G. Gál e S. Brown del Franciscan Institute dell'Università di St. Bonaventure, New York 1974.

termini orali o scritti significhino primariamente i concetti e mediatamente, attraverso questi, le cose [2].

Per quanto riguarda la corrispondenza tra i segni mentali e quelli linguistici, si deve osservare che tutto ciò che in sede grammaticale conviene ai termini mentali, conviene anche a quelli orali e a quelli scritti, mentre non è vero il contrario: l'ambito grammaticale di questi ultimi infatti è più ampio rispetto a quello dei termini mentali, a causa dei sinonimi e delle ridondanze formali introdotte per l'eleganza del discorso [3].

I termini si dividono poi in categorematici, che hanno un significato definito e preciso, e sincategorematici, che non hanno un significato proprio ben definito, ma lo assumono in unione con i termini categorematici: ogni, nessuno, qualcuno, tutto, eccetto, soltanto, sono termini sincategorematici, perché significano qualcosa di preciso solo in unione con altri termini aventi un significato determinato (uomo, casa, cavallo).

Assoluti sono detti i termini che significano allo stesso titolo e allo stesso modo tutto ciò che significano; connotativi sono invece i termini che designano qualcosa primariamente e qualche altra cosa secondariamente. I termini assoluti esprimono la realtà singolare così come è colta immediatamente dall'intelletto, nell'inseparabilità reale di essenza e di esistenza:

Affermo che Aristotele era del parere che con il nome « uomo » non si esprime nessun'altra cosa immaginabile, che non sia allo stesso titolo espressa dal nome « umanità » e viceversa. La ragione di ciò sta nel fatto che non esiste sulla terra nessuna cosa che non sia o materia o forma o un composto di materia e forma o un accidente di tale composto. Ma entrambi i nomi

[2] Cfr. *Summa Logicae*, I, 1, pp. 7-9.
[3] Cfr. ivi, I, 3, pp. 11-4.

(uomo e umanità) esprimono allo stesso titolo ciascuna di queste cose, come è chiaro per induzione [4].

I termini assoluti non hanno perciò, propriamente parlando, una definizione nominale, mentre questa compete ai termini connotativi, e, in generale, è strutturata in modo che parte dell'espressione sia in caso retto e parte in caso obliquo. Per definire il termine « bianco », ad esempio, si ricorre a espressioni come « qualcosa informato dalla bianchezza », oppure « qualcosa avente la bianchezza » [5].

Dal punto di vista dell'imposizione, ossia dell'atto con cui si impone il nome a un oggetto o a un termine, sono detti di prima imposizione i termini che non significano altri termini del linguaggio orale o scritto; di seconda imposizione sono invece i termini che designano termini o parti del linguaggio orale o scritto (per esempio: sostantivo, aggettivo, figura, coniugazione). I termini di prima imposizione si dividono a loro volta in termini di prima e di seconda intenzione: sono detti di prima intenzione i termini « che non sono segni, né conseguono a tali segni », ossia i termini designanti oggetti extramentali (uomo, cane, albero, ecc.), mentre sono di seconda intenzione i termini che significano concetti o intenzioni della mente (universale, genere, specie, ecc.). Si rilevi la differenza tra i termini di seconda imposizione e quelli di seconda intenzione: i primi sono segni di termini o di parti del linguaggio orale, mentre gli altri sono segni dei segni naturali, e cioè dei concetti [6]. Circa l'univocità e l'equivocità dei

[4] Ivi, I, 7, p. 23.
[5] Cfr. ivi, I, 10, pp. 35-8.
[6] Cfr. ivi, I, 11-2, pp. 38-44. Sinonimi di « intenzione » per Ockham sono: concetto, passione o modificazione della mente, rappresentazione di una cosa, intellezione. Dall'*intentio* dei filosofi medioevali è derivato il vocabolo *intenzionalità*, con cui la scuola fenomenologica contemporanea qualifica la propria teoria della conoscenza.

termini, Ockham osserva anzitutto che, propriamente parlando, solo un termine orale oppure un segno convenzionale può essere equivoco o univoco, e che

equivoco è quel termine orale che significa più cose e non è subordinato a un solo concetto, ma è un unico segno subordinato a più concetti o intenzioni della mente. Questo è ciò che vuol dire Aristotele quando afferma che il nome comune è lo stesso, ma che in rapporto a quel nome variano le sostanze significate, ossia che i concetti o intenzioni della mente, quali le descrizioni, le definizioni e anche i concetti semplici, sono diversi, mentre il termine orale è unico [...]. Univoco è detto invece tutto ciò che è subordinato a un unico concetto, significhi esso più cose oppure no. Propriamente parlando tuttavia è univoco solo un termine orale che significhi o sia sorto per significare contemporaneamente più cose, in modo tale però che esso significa più cose solo perché c'è un'unica intenzione della mente che le significa, di modo che è un segno che significa subordinatamente a un unico segno naturale, che è un'intenzione o un concetto della mente [7].

Tra l'univocità e l'equivocità dei termini non esiste via intermedia: come già aveva fatto nel *Commento alle Sentenze*, Ockham non prende in considerazione il caso di termini analoghi, mentre rileva che l'equivocità può essere casuale, quando uno stesso termine orale viene imposto a più oggetti per ragioni totalmente indipendenti, oppure deliberata, quando un termine orale viene imposto dapprima a una o più cose e poi, per qualche somiglianza con queste o per altre ragioni, riceve una nuova

[7] Ivi, I, 13, pp. 45-6. Al termine di questo paragrafo, Ockham definisce anche i termini denominativi e osserva che, in generale, denominativo è detto qualsiasi termine concreto cui corrisponde un termine astratto, sia che tale termine astratto significhi una realtà che inerisce formalmente al soggetto indicato dal termine concreto, sia che significhi altro. Generalmente parlando quindi sono denominativi tutti i termini connotativi visti in precedenza.

imposizione mediante la quale viene a significare qualcos'altro.

## 2. *Il problema degli universali.*

Ogni concetto considerato in se stesso è un'entità realmente singolare e numericamente una, mentre è universale in rapporto alla sua funzione, in quanto cioè si predica di più cose. Questa affermazione ockhamistica [8] si riscontra anche nelle opere dei suoi più noti predecessori, che però la intendevano in un modo da Ockham giudicato scorretto. Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, pur con talune differenziazioni, partivano dalla dottrina avicenniana della *natura absolute considerata* e con Avicenna sostenevano che la natura delle cose, considerata nella sua specifica essenzialità, non è né universale né singolare: se fosse intrinsecamente universale, essa non potrebbe moltiplicarsi negli individui; se fosse intrinsecamente individuale non accadrebbe mai che si universalizzi nella mente del soggetto conoscente. Considerata in se stessa (o *absolute*), l'essenza o natura specifica delle cose è dunque « indifferente », neutra, rispetto ad un modo di essere universale o particolare, per cui essa rappresenta il fondamento dell'universalità mentale e della singolarità reale: compatendo sia l'essere singolare, sia l'essere universale, può essere detta singolare o universale in potenza [9].

Questa spiegazione dell'universalità dei concetti è duramente criticata da Ockham, insieme con la posizione platonica di quanti identificano l'universale con una sostanza esistente fuori della mente: agli occhi del

[8] Cfr. ivi, I, 14, pp. 47-9.

[9] Esplicito in tale direzione l'atteggiamento di Tommaso d'Aquino nel *De ente et essentia*, cap. 3, ed. Roland-Gosselin, Paris 1948, pp. 23-9.

Venerabilis Inceptor la prima spiegazione non differisce nella sostanza dalla seconda, dal momento che anch'essa finisce col ritenere che la realtà individuale consti, oltre che di elementi singolari, anche di qualcosa di non singolare, e quest'ammissione è contraddittoria, perché un essere singolare è tale solo in quanto costituito da elementi tutti altrettanto singolari. Il sostenere che l'individuo si costituisca mediante la sintesi di un elemento o parte singolare e di un elemento o parte non singolare rappresenta anche un'inutile deroga al principio di economia, secondo il quale per spiegare il singolare basta ricorrere ad elementi in tutto e per tutto singolari [10].

Se l'universale avesse una sua consistenza autonoma, distinta da quella dell'essenza individuale delle cose, Dio potrebbe produrre l'universale senza produrre nessuno degli individui in cui l'universale è presente: quando due cose sono distinte, non è contraddittorio che Dio possa produrle separatamente; è però contraddittorio che Dio possa produrre l'umanità senza che esistano degli uomini, dunque l'ipotesi realista è falsa [11].

Ed ancora, l'universale realisticamente inteso

non potrebbe essere considerato una cosa totalmente estranea all'essenza dell'individuo, dovrebbe piuttosto appartenere all'essenza individuale e, di conseguenza, un individuo risulterebbe composto da realtà universali per cui esso sarebbe nello stesso tempo singolare e universale [12].

Se il realismo, in ogni sua forma, è insostenibile, non resta che un'unica spiegazione accettabile del problema degli universali, quella che riconosce la

[10] «Una pars non potest plus esse singularis quam alia; igitur vel nulla pars individui est singularis vel quaelibet; sed non nulla, igitur quaelibet» (*In I Sent.*, 2, 5, ed. St. Bonav., II, pp. 158-9).

[11] Cfr. *Summa Logicae*, I, 15, p. 51.

[12] *Ibid.*

differenza radicale tra l'universale e il singolare: il primo è un concetto, un segno mentale, il secondo è un ente reale, una cosa individua esistente *in rerum natura.*

A parere di tutti, ogni universale è predicabile di più cose; ma solo un concetto della mente oppure un segno istituito convenzionalmente è naturalmente predicabile, e non una sostanza; dunque solo un concetto della mente o un segno convenzionale è universale. Ma qui per universale non intendo i segni convenzionali, bensì solo quel segno che per sua natura è universale. Che una sostanza non sia per natura atta ad essere predicata è evidente: se si predicasse, avremmo una proposizione composta di sostanze particolari, e di conseguenza il soggetto sarebbe a Roma e il predicato in Inghilterra, il che è assurdo [13].

Circa la capacità significativa degli universali, Ockham afferma che il concetto è « segno naturale » delle cose. A differenza dei segni convenzionali, che significano in base ad una istituzione volontaria, i concetti sono segni naturali perché spontanei, risultano cioè da quella che De Andrés ha chiamato reazione psicosomatica spontanea, non manipolabile, all'interno di una preordinazione strutturale dell'uomo a conoscere la realtà attraverso segni linguistici:

Ogni universale è un concetto della mente che, secondo un'opinione probabile, non differisce dall'atto di intendere. Si dice perciò che l'intellezione con cui conosco un uomo è segno naturale degli uomini, naturale allo stesso modo in cui il lamento è segno della malattia o della tristezza o del dolore; ed è un segno tale che può stare per gli uomini nelle proposizioni mentali, così come il termine orale può stare per le cose nelle proposizioni orali [14].

[13] Ivi, p. 53.
[14] *Ibid.*; cfr. De Andrés, *El nominalismo*, cit., pp. 99-100.

Il concetto non è dunque una rappresentazione mentale, né riproduce sul piano intellettivo la realtà esterna; come segno, esso è una nuda intellezione, un puro riguardamento, una trasparenza della realtà, ed è privo di ogni carattere ontico, nel senso che per sua natura il segno è un rinvio a qualcos'altro, un'in-tenzione (un *tendere verso*). Sul piano logico, la carica significativa dei concetti si manifesta nella capacità supposizionale, nel potere che essi hanno di stare al posto della cosa significata all'interno di una proposizione [15].

### 3. *La teoria della supposizione.*

La dottrina della supposizione come studio della proprietà che i termini hanno, all'interno di una proposizione, di *stare al posto di* qualcosa, ha avuto largo sviluppo nella logica scolastica, a partire dal sec. XI [16]. Essa si riscontra in una forma quasi sistematica in diversi trattati logici del sec. XII ed è sviluppata nel sesto dei *Tractatus* di Pietro Ispano (1210-1277), molto diffusi nelle scuole europee a partire dagli ultimi decenni del sec. XIII [17]. La trat-

[15] Significazione e supposizione sono perciò proprietà distinte, anche se connesse, dei termini, come è precisato nella *Summa Logicae*, I, 33, pp. 95-6.

[16] Una ricca documentazione sulle origini e i primi sviluppi della *suppositio* è stata raccolta e analizzata da L. M. De Rijk, *Logica modernorum*, 2 voll., Assen 1962 e 1967. Importanti precisazioni sull'argomento sono date da A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.

[17] Pietro Ispano, *Tractatus* (*Summulae logicales*), ed. L. M. De Rijk, Assen 1972, pp. 79-88. Ovviamente la *suppositio* è sviluppata anche in altre opere logiche del XIII secolo (Shyreswood, Lamberto d'Auxerre, Ruggero Bacone). Degli inizi del sec. XIV data invece un interessante *Tractatus de suppositionibus* di Walter Burleigh che certamente ha influenzato la trattazione ockhamistica dell'argomento, come fa vedere S. Brown, *Walter Burleigh's Treatise De Supposi-*

tazione ockhamistica comprende una nutrita serie di capitoli (63-77), posti alla fine della prima parte della *Summa Logicae*, perché la supposizione è una proprietà di cui godono i termini, ma solamente quando entrano a costituire una proposizione in veste di soggetto o di predicato.

La supposizione è per così dire il porre al posto di qualcos'altro, così che quando un termine in una proposizione sta al posto di qualche cosa, suppone per essa: quando cioè usiamo quel termine al posto di qualche cosa, della quale o del suo pronome dimostrativo si verifica quel termine, oppure il suo caso retto, se è in un caso obliquo. E ciò è vero almeno quando il termine che suppone viene preso significativamente. Pertanto, generalmente parlando, il termine suppone per quella cosa, della quale — oppure del suo pronome dimostrativo — si denota che il predicato si predica, se il termine che suppone è soggetto; se invece il termine che suppone è predicato, si denota che il soggetto è soggetto rispetto a quella cosa, o rispetto al pronome che la dimostra, se si formasse la proposizione. Ad esempio, con la proposizione: « l'uomo è un animale », si denota che Socrate è veramente un animale, di modo che se si forma la proposizione: « questo è un animale » e si indica Socrate, questa proposizione è vera [18].

Alla base della proprietà di supporre sta dunque la capacità significativa dei termini che, come sappiamo, può essere naturale o convenzionale; nel linguaggio ockhamistico, i termini possono essere presi « significativamente », e ciò accade solo quando si mantiene il loro significato originario, in vista del quale sono stati primariamente istituiti, oppure possono essere presi « non significativamente », quando si assegna loro un significato diverso da quello ori-

*tionibus and its Influence on William of Ockham*, « Franciscan Studies », XXXII, 1972, pp. 15-64.

[18] *Summa Logicae*, I, 63, pp. 193-4.

ginario [19]. Tre sono i tipi fondamentali di supposizione individuati da Ockham: personale, semplice e materiale. Si ha la supposizione personale quando il termine suppone per il suo significato proprio, e ogni termine viene istituito originariamente per significare solamente delle realtà singolari, extramentali o intramentali. Per esempio, nella proposizione: « l'uomo corre », il termine uomo può significare solamente degli uomini concreti (Pietro, Paolo, Andrea, ecc.), i soli che sono in grado di correre; siccome il termine uomo è stato istituito proprio per significare questi individui concreti, nella proposizione precedente esso ha la supposizione personale. Altro esempio di supposizione personale prodotto da Ockham: « la specie è un universale ». In questa proposizione il termine specie sta al posto di un concetto mentale, poiché per Ockham solo i concetti possono essere universali; inoltre, il termine specie è stato istituito proprio per significare dei concetti, per cui nella proposizione ricordata esso è preso significativamente, e di conseguenza ha la supposizione personale.

La supposizione semplice si ha invece quando il termine sta al posto di un concetto, purché questo concetto non costituisca il significato naturale e originario del termine. Ad esempio, nella proposizione: « l'uomo è una specie », il termine uomo suppone per un concetto mentale, quello di specie; il significato proprio di uomo è però un altro, e precisamente esso significa degli individui concreti, per cui nella proposizione in esame il termine uomo ha la supposizione semplice. Due sono dunque le condizioni richieste perché si dia la supposizione semplice: il termine non deve essere preso significativamente;

[19] « Ecco dunque una regola generale: il termine, all'interno di una proposizione, almeno quando viene preso significativamente, non suppone mai per una cosa diversa da quella di cui si predica veramente » (*ibid.*).

deve inoltre supporre per un concetto, ossia per dei segni che si formano naturalmente nella mente dell'uomo, i quali, pur essendo in sé singolari, sono universali quanto al loro significato, significano cioè una molteplicità di cose singolari.

La supposizione materiale infine si dà quando, verificandosi la stessa condizione di non significatività che consente la supposizione semplice, il termine suppone non per un concetto o termine mentale, ma per un termine orale o scritto, e cioè quando il termine sta al posto di se stesso o dei suoi sinonimi grammaticali. Nelle proposizioni: « uomo è un nome di quattro lettere », « uomo si scrive », il termine uomo non sta al posto né di un individuo singolare né di un concetto; sostituisce solamente il segno grafico uomo, il solo che può essere di quattro lettere o può essere scritto [20]. Fermo restando che dei tre tipi di supposizione il più importante per Ockham è il primo, ossia la supposizione personale, è degna di nota la precisazione che Ockham fa a proposito della supposizione semplice:

> Da ciò appare la falsità dell'opinione di quanti comunemente affermano che si ha la supposizione semplice quando il termine suppone per il suo significato; la supposizione semplice si dà invece quando il termine suppone per un concetto, che non è il suo significato proprio, perché quel termine propriamente significa delle cose reali e non dei concetti [21].

Ockham polemizza qui con il modo di intendere la supposizione semplice allora sostenuto da Walter Burleigh [22], ma che era stato codificato anche nel-

[20] Cfr. *Summa Logicae*, I, 64, pp. 195-7.
[21] Ivi, p. 196.
[22] Cfr. S. Brown, *Walter Burleigh's*, cit., p. 35. Nel *De puritate artis logicae*, scritto successivamente alla *Summa Logicae* di Ockham, il Burleigh respinge polemicamente la posizione ockhamistica sulla supposizione semplice. Cfr. W. Burleigh, *De puritate artis logicae tractatus longior*, ed. P.

l'opera di Pietro Ispano, in cui leggiamo che « simplex suppositio est acceptio termini communis pro re universali significata per ipsum »: per Pietro Ispano la supposizione semplice importa che il termine stia al posto di una « cosa universale » da esso significata, per cui in proposizioni come queste: « uomo è una specie », « animale è un genere », il termine uomo suppone per l'uomo in comune, e il termine animale suppone per l'animale in comune [23]. Ockham ritiene invece che la supposizione semplice non si rapporti ad alcuna realtà o essenza in comune, ma riguardi solamente un concetto mentale nella sua natura di concetto. E questa non è una differenza solo, per così dire, tecnica, ma è tale da coinvolgere un pregiudiziale atteggiamento di fondo circa il modo di intendere l'universale e il rapporto fra il piano concettuale e quello oggettuale: la teoria della supposizione di Pietro Ispano sottintendeva una concezione realistica degli universali, almeno nella forma più mitigata del realismo moderato, da cui invece dissente Ockham, per il quale non c'è nulla di universale, nemmeno allo stato potenziale, nella realtà extramentale, e l'universalità è una caratteristica dei concetti generici e specifici, naturalmente dotati di una carica significativa polarizzata verso una molteplicità di oggetti individuali.

## 4. *La verità.*

Distaccandosi dalla concezione tradizionale della verità come *adaequatio intellectus et rei*, ossia come adeguazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, Ockham sostiene che la verità di una proposizione coincide con la proposizione vera e la falsità

Boehner, St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn 1955, p. 7.

[23] Pietro Ispano, *Tractatus VI*, p. 81.

con la proposizione falsa. Verità è un termine astratto, mentre il corrispondente termine concreto « vero » è connotativo, esso designa cioè direttamente la proposizione di cui si predica e indirettamente designa il rapporto che passa tra la proposizione e la realtà da essa significata[24]. Questo rapporto che fa sì che la proposizione sia vera o falsa è stabilito in base alla supposizione e in conformità a precise regole esposte nella seconda parte della *Summa Logicae*, che incomincia con una divisione della proposizione in generale. La divisione fondamentale è tra proposizioni categoriche e ipotetiche: categorica è quella proposizione che ha un soggetto, un predicato e una copula e non contiene in sé più proposizioni; è invece ipotetica la proposizione composta da più proposizioni categoriche: tali sono le proposizioni condizionali, copulative, disgiuntive, causali e temporali. Le proposizioni categoriche si suddividono poi in proposizioni di inerenza (*de inesse*), che affermano l'esistenza o la non esistenza di qualche cosa, e in proposizioni modali (*de modo*), le quali sostengono la necessità, la contingenza, la possibilità o l'impossibilità dell'esistenza o della non esistenza[25]. Un terzo tipo di proposizioni categoriche è costituito da quelle proposizioni da cui seguono più proposizioni categoriche che le esplicano (*exponentes cathegoricam*), e perciò equivalgono a proposizioni ipotetiche; ciò accade quando contengono termini sincategorematici (ogni, nessuno, ecc.),

[24] Cfr. *Summa Logicae*, I, 43, p. 131; *Quodl.* V, q. 24.

[25] Benché i « modi » che rendono modale una proposizione siano tradizionalmente riconosciuti come questi quattro (necessario, impossibile, contingente e possibile), Ockham osserva che possono analogamente modificare una proposizione anche espressioni, riguardanti sempre l'intera proposizione, che esprimono il suo essere vera o falsa, nota o ignota, pronunciata, scritta o pensata, creduta o dubitata, come in questi esempi: « omnem hominem esse animal est scitum », « omnem hominem esse animal est verum ». Cfr. *Summa Logicae*, II, 1, pp. 242-3.

connotativi, reduplicativi, eccettivi (almeno), esclusivi (eccetto), relativi, infiniti, privativi o fittizi (*termini ficti vel figmenta*): in tutti questi casi la verità della proposizione categorica dipende dalla verità delle proposizioni esplicative (*exponentes*)[26]. Ockham richiama naturalmente anche la divisione classica delle proposizioni in affermative, negative, universali, particolari, indefinite e singolari[27].

Per la verità delle proposizioni categoriche singolari, che non equivalgono a più proposizioni, sono di inerenza (*de inesse*), di tempo presente e con il soggetto e il predicato al nominativo, non si richiede che il soggetto e il predicato siano realmente la stessa cosa, né che il predicato inerisca realmente al soggetto o sia unito ad esso nella realtà extramentale, ma basta che il soggetto e il predicato suppongano per la stessa cosa. Perciò la proposizione: « questo è un angelo » è vera se il soggetto e il predicato suppongono per la stessa cosa e pertanto

non si denota che questo individuo abbia l'angelicità o che in lui ci sia l'angelicità o qualcosa di angelico, ma si denota che questo individuo è veramente un angelo; non invero che egli sia quel predicato, ma che egli è ciò per cui il predicato suppone.

Parimenti, anche nelle proposizioni: « Socrate è un uomo », « Socrate è un animale », non si denota che Socrate abbia l'umanità o l'animalità, né si denota che l'umanità o l'animalità sia in Socrate, né che uomo o animale sia in Socrate, o dell'essenza di Socrate, o della quiddità di Socrate, o del concetto quidditativo di Socrate, ma si denota che Socrate è veramente uomo ed è veramente animale[28].

Ancora una volta Ockham respinge, insieme con una dottrina logica, in questo caso quella della verità, anche il modo tradizionale di intendere gli uni-

[26] Cfr. *ibid.* e cap. 11, p. 279.
[27] Cfr. ivi, c. 1, pp. 244-9.
[28] Ivi, c. 2, p. 250.

versali: nell'esempio da lui riferito, « umanità » non ha alcun riscontro oggettivo nella realtà perché realmente esistono soltanto degli uomini singoli, di ciascuno dei quali si deve dire che la sua essenza (l'umanità) coincide con la sua esistenza.

Anche la verità delle proposizioni indefinite e particolari è stabilita attraverso la supposizione: per la verità di una proposizione indefinita o particolare, se è affermativa e non contiene segni universali nel predicato, si richiede che il soggetto e il predicato suppongano per la stessa cosa; se è negativa, si richiede che il soggetto e il predicato non suppongano per tutte le stesse cose, anzi, si richiede che il soggetto o non supponga per niente, o supponga per qualcosa per cui il predicato non suppone[29]. Il fatto che si parli, per la verità delle proposizioni affermative, di identità di soggetto e di predicato non deve far pensare che si voglia predicare qualche cosa di se stessa:

benché sia la stessa cosa quella per la quale suppongono il soggetto e il predicato, tuttavia ciò che suppone non è la stessa cosa. Per cui anche nella proposizione: « Socrate è quest'uomo », non si predica qualcosa di se stesso, benché il soggetto e il predicato suppongano precisamente per la stessa cosa, perché il nome proprio e il pronome dimostrativo non coincidono con il termine universale. E l'uno di essi è precisamente soggetto, l'altro predicato, e perciò non si predica una stessa cosa di sé, per quanto suppongano precisamente per la stessa cosa[30].

Riguardo alle proposizioni modali, Ockham rileva che esse possono essere prese in senso composito o in senso diviso: il senso composito si ha quando

[29] Cfr. ivi, c. 3, p. 255.

[30] Ivi, p. 257. L'identità della cosa per cui i termini suppongono funge da criterio di verità anche delle proposizioni universali (ivi, c. 4) e delle proposizioni del passato e del futuro (c. 7).

il modo accompagna la proposizione espressa all'accusativo con l'infinito, e in tale caso si parla anche di proposizione *cum dicto* (dictum è appunto la proposizione nella forma infinitiva [31]); il senso diviso si ha invece quando il modo entra nella proposizione in forma avverbiale, e la proposizione modale è perciò *sine dicto.* Esempi di proposizioni *cum dicto* sono questi: « omnem hominem esse animal est necessarium », « hominem currere est contingens »; esempio di proposizione modale *sine dicto* è il seguente: « omnis homo necessario est animal ». Nelle proposizioni modali *cum dicto*, il modo si verifica dell'intera proposizione, mentre in quelle *sine dicto* l'avverbio modale modifica la copula e riguarda perciò l'attribuzione del predicato al soggetto; per la verità delle prime occorrono perciò gli stessi requisiti che si richiedono perché una proposizione sia necessaria, o contingente, o impossibile, ecc., mentre per la verità delle seconde si richiede che il predicato competa, nella precisa forma espressa dal modo, a ciò per cui il soggetto suppone o al pronome dimostrativo di ciò per cui il soggetto suppone [32].

Dopo l'esposizione delle regole della conversione delle proposizioni categoriche, Ockham passa a trattare delle proposizioni ipotetiche e delle loro proprietà. Le proposizioni condizionali, risultanti dalla congiunzione di due proposizioni categoriche mediante la congiunzione « se », equivalgono alle *consequentiae* e di esse si tratta perciò nella terza sezione della terza parte dell'opera [33]. Le proposizioni copulative, che si compongono di più proposizioni categoriche unite dalla congiunzione « e », o da particelle ad essa equivalenti, sono vere quando sono

[31] « "Dictum propositionis" dicitur quando termini propositionis accipiuntur in accusativo casu et verbum in infinitivo modo » (ivi, c. 9, p. 273).

[32] Cfr. ivi, p. 275, e c. 10, p. 276.

[33] Cfr. ivi, c. 31, p. 347.

vere tutte le loro componenti [34]. Per la verità delle proposizioni disgiuntive, che sono composte da più proposizioni categoriche unite dalla congiunzione « oppure », si richiede che sia vera una delle proposizioni che entrano a formarle come parti [35].

Per la verità delle proposizioni causali, che sono proposizioni risultanti dall'unione di più proposizioni categoriche mediante la congiunzione « perché », si richiede che ognuna delle proposizioni che le costituiscono sia vera e che la proposizione antecedente sia causa della conseguente [36]. Le proposizioni temporali, che constano di più proposizioni categoriche unite da un avverbio di tempo, sono vere quando tutte le loro componenti sono vere per quel tempo che è indicato dall'avverbio, e lo stesso accade per le proposizioni ipotetiche che si potrebbero chiamare locali, in cui l'avverbio che congiunge non è un avverbio di tempo, ma di luogo [37].

## 5. *La dimostrazione.*

Le forme e le leggi che regolano l'argomentazione costituiscono l'oggetto delle prime due sezioni della terza parte della *Summa Logicae*, che trattano rispettivamente del sillogismo in generale e del sillogismo dimostrativo. Per la definizione di sillogismo

[34] Ockham aggiunge che la contraddittoria di una proposizione copulativa è costituita da una proposizione disgiuntiva composta dalle contraddittorie delle parti della proposizione copulativa. Cfr. ivi, c. 32, p. 348.

[35] Cfr. ivi, c. 33, p. 349, dove Ockham osserva che la contraddittoria di una disgiuntiva è una proposizione copulativa composta dalle contraddittorie delle singole proposizioni che sono parti della disgiuntiva.

[36] Cfr. ivi, c. 34, pp. 350-1. « Causa » va preso in senso largo, si dice cioè che la proposizione antecedente esprime la causa richiesta perché la conseguente sia vera, e non che l'antecedente debba causare l'essere stesso della conseguente.

[37] Cfr. ivi, cc. 35-36, pp. 352-4.

Ockham rimanda ad Aristotele, che lo intende come « un discorso nel quale, poste alcune premesse, ne consegue necessariamente alcunché di diverso dalle premesse, per il fatto che queste sono » [38]. Dimostrativo è detto il sillogismo in cui le premesse sono necessarie ed evidenti; topico è invece il sillogismo che si fonda su premesse probabili, e sono probabili tutte le proposizioni che, pur essendo vere e necessarie, non sono evidenti di per se stesse. Un terzo tipo di sillogismo è quello che non è né dimostrativo, né topico; esso può avere diverse configurazioni, nel senso che può essere fondato su premesse improbabili, ma può anche non esserlo. Un sillogismo è uniforme quando le proposizioni che costituiscono le premesse sono omogenee (tutte *de inesse*, o tutte modali, ecc.), mentre misto è il sillogismo che risulta da premesse eterogenee (una *de inesse* e una modale, oppure tutte proposizioni modali, ma di differenti modi).

Propriamente parlando, il sillogismo riguarda la correttezza formale del ragionamento e non la sua verità, che deve essere stabilita altrove, per cui Ockham osserva che, se si bada alla definizione di sillogismo, « al fine di questa definizione, non ha alcuna importanza che le premesse siano vere o false. In generale si deve però dire che non accade mai che le premesse siano vere e la conclusione falsa, anche se è possibile il contrario » [39].

Tra le considerazioni generali sul sillogismo, ricordiamo quella che indica la ragione fondante di ogni sillogismo valido nella legge del « dictum de omni, dictum de nullo », per la quale tutto ciò che

[38] Aristotele, *Analitici primi*, I, 1, 24 b 18-20.

[39] *Summa Logicae*, III, 1, 1, p. 361. Il sillogismo è corretto quando si rispettano le regole circa la forma delle premesse e della conclusione, anche se le premesse o la conclusione sono false. Esplicita la regola, accettata anche dalla logica moderna, secondo la quale dal vero non segue mai il falso, mentre dal falso può seguire sia il falso sia il vero.

si predica di un individuo avente una determinata natura, si predica di tutti gli altri individui aventi una natura del tutto simile alla precedente, e, viceversa, ciò che non conviene a un individuo avente una determinata natura, non conviene a nessun individuo avente una natura identica[40].

Infatti i sillogismi della prima figura si fondano sul *dici de omni* o sul *dici de nullo.* I sillogismi della seconda e della terza figura si riducono a sillogismi della prima figura o mediante la conversione o con la riduzione all'assurdo o per la trasposizione delle proposizioni, e di conseguenza vengono mediatamente regolati dal *dici de omni* o dal *dici de nullo.* E ogni qualvolta un ragionamento si fonda sul *dici de omni* o sul *dici de nullo*, immediatamente o mediatamente che sia, quel ragionamento è valido[41].

La più importante specie di sillogismi è rappresentata dal sillogismo dimostrativo, termine con cui tutti intendono la dimostrazione scientifica[42], ovverossia quella verità necessaria conseguita mediante la conoscenza evidente di due altre verità necessarie. Dimostrazioni *a-priori* o *propter quid* sono dette quelle le cui premesse sono *simpliciter* priori rispetto

[40] Cfr. ivi, c. 2, p. 362. Per il principio del *dictum de omni - dictum de nullo*, vedi: Aristotele, *Analitici primi*, I, 1, 24 b 28-30; Tommaso d'Aquino, *In I Post. Analiticorum*, lectio IX; Pietro Ispano, *Tractatus IV*, p. 43.

[41] *Summa Logicae*, III, 1, 2, pp. 362-3. La figura del sillogismo è stabilita in base alla diversa collocazione del termine medio nelle premesse. Nella prima figura il termine medio funge da soggetto nella premessa maggiore e da predicato nella premessa minore, nella seconda funge da predicato in entrambe le premesse, nella terza funge da soggetto in entrambe; nella quarta figura il medio è predicato nella maggiore e soggetto nella minore.

[42] «Omnes de demonstratione loquentes per hunc terminum "demonstratio" non intelligunt nisi syllogismum facientem scire» (ivi, III, 2, 1, p. 505); «accipiendo "scire" pro notitia evidenti et certa, ubi necessarium sequitur ex propositionibus necessariis» (ivi, c. 17, p. 532).

alla conclusione, ossia le dimostrazioni che vanno dalla causa all'effetto; dimostrazioni *a-posteriori* o *quia* sono invece quelle in cui le premesse non sono *simpliciter* priori rispetto alla conclusione, sono tuttavia più note della conclusione per chi effettua la dimostrazione, il che accade nelle dimostrazioni che risalgono dall'effetto alla causa. La dimostrazione più perfetta è quella *propter quid*, che nel Prologo all'*Ordinatio* Ockham definisce anche *demonstratio potissima*[43], poiché in essa la conoscenza della conclusione dipende assolutamente dalla precedente conoscenza delle premesse che la causano; ciò non accade invece nella dimostrazione *quia*, che stabilisce delle connessioni fra il particolare e il generale conosciuti induttivamente, e o arriva alla conclusione anche senza conoscere la causa, o non risolve tutti i dubbi circa la conclusione:

*Propter quid* è detta la dimostrazione ricavata da premesse necessarie assolutamente priori, la quale toglie ogni dubbio e ogni questione circa la conclusione. Se, per esempio, si sa che la luna si eclissa perché si sa che la terra si interpone fra il sole e la luna, cessa ogni questione circa la conclusione « la luna si eclissa »; infatti non ci si chiede né se la luna possa eclissarsi, né perché essa si eclissi. Forse tuttavia non è necessario che cessi ogni questione relativa ad entrambe le premesse.

La dimostrazione *quia* invece o non procede da premesse priori in assoluto, o, a dimostrazione avvenuta, non cade ogni questione circa la conclusione. Esempio del primo caso: se si dimostrasse che la terra si interpone tra il sole e la luna per il fatto che la luna si eclissa, avremmo delle premesse che non vengono prima (*priores*) della conclusione ma sono posteriori ad essa. Esempio del secondo caso è questo ragionamento: « nessun non-animale respira; la pianta è un non-animale; dunque la pianta non respira ». Questo sillogismo si fonda su premesse che sono *simpliciter* priori rispetto alla conclusione, ma occorre ancora chiedersi perché la pianta

[43] *In I Sent.*, prol., q. 5, p. 165.

non respira. Per cui tale sillogismo non è una dimostrazione *propter quid*, ma *quia*; e questo perché attraverso di esso si sa in modo adeguato che la pianta non respira, ma non si sa adeguatamente perché essa non respiri [44].

Quando si parla di « dimostrare la causa mediante l'effetto » o viceversa, osserva Ockham, non si vuol dire che le cause o gli effetti extramentali entrino nella dimostrazione, perché ogni dimostrazione risulta da concetti mentali, o da termini orali o da segni scritti, per cui si parla di dimostrare la causa o l'effetto in rapporto ai significati dei termini che compongono le proposizioni che fungono da premesse della dimostrazione, significati che sono evidenziati dal tipo di supposizione dei termini stessi. L'osservazione si ricollega a quella analoga che Ockham fa a proposito della distinzione fra scienze reali e scienze razionali: esse divergono non per il fatto che le proposizioni che formano le prime sono composte di cose sensibili o di sostanze, a differenza da quanto si verificherebbe nelle seconde. In realtà, anche le scienze reali (come la filosofia della natura) risultano da proposizioni, le quali sono composte esclusivamente di termini: nelle scienze reali i termini suppongono per degli oggetti extramentali, nelle scienze razionali per dei concetti [45].

[44] *Summa Logicae*, III, 2, 19, pp. 536-7.

[45] Cfr.: *In I Sent.*, 2, 4, pp. 136-8; *Expositio super octo libros Physicorum*, prol., ed. Boehner, pp. 11-6. Questa posizione ockhamistica ha storicamente dato l'avvio a una vivace discussione, negli ambienti universitari di Oxford e di Parigi, circa l'oggetto proprio del sapere scientifico. Al proposizionalismo di Ockham e di Holcot, che si opponeva al realismo tradizionale, mossero importanti obiezioni Crathorn e Gregorio da Rimini. Sulla questione, si vedano: H. Schepers, *Holcot contra dicta Crathorn*, « Philosophisches Jahrbuch », LXXVII, 1970, pp. 320-50; LXXIX, 1972, pp. 106-136, e M. Dal Pra, *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Bari 1974 (alle pp. 85-153 sono riprodotti due importanti studi su Holcot e su Gregorio da Rimini, prece-

### 6. *Gli aspetti formali della logica ockhamistica.*

Quasi tutti i più recenti studiosi della logica medioevale concordano nel ritenere che negli autori del sec. XIII e XIV il criterio della verità logica è formale in senso moderno, essendo determinato dal modo con cui si presentano i costitutivi delle proposizioni, e non dal significato dei termini. All'interno delle proposizioni, i costitutivi materiali sono i termini categorematici, mentre i costitutivi formali sono i sincategoremi, che corrispondono a quei segni o espressioni che oggi si chiamano costanti logiche [46]. La dottrina che meglio di ogni altra attesta l'orientamento formale della logica di Ockham è quella delle conseguenze, esposta, come già sappiamo, nella terza sezione della terza parte della *Summa Logicae*. Conseguenza è detta ogni proposizione ipotetica condizionale, composta da due o più proposizioni categoriche unite da un connettivo del tipo di « se, allora »; di tali proposizioni Ockham dice che perché siano vere non si richiede la verità dell'antecedente o del conseguente, ma si richiede che sia vera l'implicazione tra i due [47]. Bisogna distinguere tra la conseguenza fattuale (*ut nunc*), che è valida solo in un certo lasso di tempo, e la conseguenza assoluta (*simplex*), che è valida sempre. Per esempio, l'implicazione tra queste due proposizioni: « ogni animale corre, perciò Socrate corre » è valida solo per il tempo in cui Socrate esiste, e perciò la conseguenza è fattuale, mentre l'implicazione tra queste due proposizioni: « nessun animale corre, dunque nessun

dentemente pubblicati su « Rivista critica di storia della filosofia »).

[46] Cfr. E. A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam 1953, pp. 15-26; P. Boehner, *Medieval Logic*, Chicago 1952, pp. 19-26; J. Salamucha, *Die Aussagenlogik bei Wilhelm Ockham*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 97-134.

[47] Cfr. *Summa Logicae*, II, 31, p. 347.

uomo corre » è sempre valida, perché la prima non sarà mai vera se non è insieme vera la seconda, e perciò la conseguenza è assoluta [48]. La distinzione più importante è tuttavia quella fra conseguenza formale e conseguenza materiale: si dice formale quella conseguenza che è valida in virtù di una regola logica che concerne la sola struttura delle proposizioni; è detta materiale la conseguenza che tiene esclusivamente in ragione dei termini che la compongono. L'interesse dei logici si è soffermato particolarmente sulla teoria ockhamistica delle conseguenze materiali, data la loro sostanziale corrispondenza con la dottrina del « condizionale » o dell'« implicazione materiale » della logica moderna, come si può osservare nei due esempi di conseguenza materiale addotti da Ockham: « se l'uomo corre, Dio esiste »; « l'uomo è un asino, dunque Dio non esiste » [49], e come ben risulta dall'esposizione delle regole generali che governano le conseguenze. La prima è che « dal vero non segue mai il falso; di conseguenza quando l'antecedente è vero e il conseguente falso, la conseguenza non è valida ». Altre regole: « dal falso può seguire il vero »; « se la conseguenza è corretta, dall'opposto del conseguente segue l'opposto dell'antecedente »; « qualunque cosa segua al conseguente,

[48] Cfr. *Summa Logicae*, III, 3, 1, pp. 587-8. Fra le trattazioni medioevali delle conseguenze, ricordiamo quelle di Pietro Ispano (*Tractatus VII*), di Walter Burleigh (*De consequentiis*) e di Giovanni Buridano (*Consequentiae*).

[49] *Summa Logicae*, III, 3, 1, p. 589. Il Boehner ha analizzato l'argomento nell'articolo *Does Ockham Know of Material Implication?*, « Franciscan Studies », XI, 1951, pp. 203-230. Critiche alla interpretazione del Boehner sono state fatte da G. B. Matthews, *Ockham's Supposition Theory and Modern Logic*, « The Philosophical Review », LXXIII, 1964, pp. 91-9, da M. Mullick, *Does Ockham Accept Material Implication?*, « Notre Dame Journal of Formal Logic », XII, 1971, pp. 117-24 e da M. Mc Cord Adams, *Did Ockham Know of Material and Strict Implication? A Reconsideration*, « Franciscan Studies », XXXIII, 1973, pp. 5-37.

segue anche all'antecedente » e « qualunque cosa precede l'antecedente, precede anche il conseguente »; « qualunque cosa sta con l'antecedente, sta anche con il conseguente » e « qualsiasi cosa ripugni al conseguente, ripugna all'antecedente »; « dal necessario non segue il contingente »; « dal possibile non segue l'impossibile » [50].

Se si tiene presente che per Ockham una conseguenza materiale *ut nunc* è sempre un'implicazione materiale, e che una conseguenza materiale *simplex* è per lo più un'implicazione materiale, e se si riflette come le regole menzionate facciano dell'implicazione una funzione di verità, non si può non concludere che il criterio ockhamistico della verità logica è formale in senso moderno. Mentre una conseguenza formale tiene in forza delle regole generali sulla forma delle proposizioni, senza badare alla verità o alla falsità delle proposizioni che la compongono, la conseguenza materiale è caratterizzata soltanto dalla verità o falsità delle proposizioni elementari, e tali verità o falsità sono decise esclusivamente in base ai termini o materia (donde la qualifica di materiale) che formano la conseguenza.

## IV. ECCLESIOLOGIA, POLITICA E DIRITTO

### 1. *La polemica sulla povertà.*

Negli ultimi mesi del soggiorno in Avignone, Ockham si incontrò con Michele da Cesena, ministro generale dell'ordine francescano, convocato dal papa per discutere certe prese di posizioni dell'or-

[50] *Summa Logicae*, III, 3, 38, pp. 727-30. Salamucha, Boehner e Moody, negli studi citati, hanno trascritto queste regole usando i simboli propri del moderno calcolo logico.

dine sulla povertà francescana, e con Bonagrazia da Bergamo, un dotto frate, procuratore generale dell'ordine, che aveva alle spalle quasi un anno di prigionia nelle carceri pontificie, sempre per questioni relative alla povertà francescana. La discussione sulla povertà in seno alla Chiesa era aperta da diversi decenni, e, dopo pochi anni di tregua, si era riaccesa nel 1322, quando il capitolo generale francescano di Perugia aveva dichiarato, contro l'orientamento dei documenti di Giovanni XXII, che Cristo e gli apostoli non hanno mai posseduto nulla né in proprio, né in comune e che questo è stato l'insegnamento dei padri e dei papi. Il pontefice rispose con tre costituzioni, *Ad conditorem canonum* (8 dicembre 1322), *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323) e *Quia quorundam mentes* (10 novembre 1324), in cui, fra l'altro, dichiarava eretica l'affermazione che Cristo e gli apostoli non hanno posseduto nulla. Pochi anni dopo, Michele da Cesena, che pure aveva fatto del suo meglio per frenare la ribellione di buona parte dell'ordine, veniva convocato dal papa ad Avignone, dove giunse il I dicembre 1327; qui egli avvertì che la situazione stava precipitando, decise perciò di affidare ad Ockham, che aveva incontrato nel convento dei frati minori, il compito di esaminare le tre costituzioni pontificie. Il maestro inglese si rese subito conto della gravità di quei documenti, in cui vedeva contenute « molte tesi eretiche, erronee, stolte, ridicole, fantastiche, insensate, diffamatorie della fede ortodossa, chiaramente contrarie al buon costume, alla ragione naturale, all'esperienza e alla carità fraterna » [1] e, poiché negli anni immediatamente successivi alla rottura del 1328 fra la parte dell'ordine francescano fedele a

[1] *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*, ed. Baudry, « Revue d'histoire franciscaine », III, 1926, p. 202.

Michele da Cesena e la curia avignonese il pontefice continuò a lanciare accuse contro i fautori della povertà radicale, egli decise di ribattere tutte le prese di posizione di Giovanni XXII. Nacque così l'*Opus nonaginta dierum*, opera stesa, al dire dell'autore, in soli tre mesi (nel 1333 o nel 1334), ma certamente dopo una lunga meditazione degli argomenti [2]; in essa Ockham intende anzitutto scalzare le argomentazioni della bolla papale *Quia vir reprobus* del 1330 contro Michele da Cesena, dimostrando che la deposizione del generale fatta dal papa è giuridicamente nulla, che Michele non ha commesso nessun errore pubblicando i suoi libelli e non può essere giudicato eretico.

Viene poi esaminata la posizione del papa sulla povertà francescana: Giovanni XXII, contestando la tesi dei frati minori secondo la quale l'ordine francescano ha solamente l'uso, non la proprietà dei beni di cui dispone, si dichiarava convinto che tale tesi non regge dal momento che l'ordine non è una persona reale, ma una persona rappresentativa, fittizia, immaginaria, che non può avere alcun uso di fatto, bensì solo un uso di diritto; soggetto di un uso di fatto non può essere che una persona reale [3]. Contro la posizione del papa, Ockham rileva in primo luogo che, se questa fosse vera, si dovrebbe coerentemente dire che come l'ordine è una persona fittizia, anche la Chiesa e l'intera società sono persone fittizie; se si nega che il fatto possa convenire all'ordine francescano, si deve parimenti negare che possa convenire alla società, alla Chiesa, al concilio, al popolo, andando palesemente contro il Vangelo e la tradizione cristiana, che attribuiscono dei fatti alla folla

[2] Cfr. L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, Paris 1950, pp. 150-1; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, pp. 76-85.

[3] Cfr. la bolla *Quia quorundam mentes*, in Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. V, f. 274.

(che prega), alla città (che è in sommossa), alla moltitudine (che segue Gesù), ecc.[4]. Inoltre, fare di una personalità giuridica il soggetto solamente di un diritto conduce a un assurdo logico: il diritto infatti si rapporta necessariamente a un atto, per cui è palesemente contraddittorio attribuire un diritto a una persona esplicitamente dichiarata incapace di agire[5]. Siccome è egualmente assurdo fare dell'ordine una persona reale, Ockham aggiunge che l'unica soluzione accettabile consiste nell'identificare l'ordine con i frati: come un popolo è una pluralità di uomini, così l'ordine è una pluralità di persone, l'ordine è i frati minori[6]. Caratteristica dei frati minori è poi l'osservanza della regola di s. Francesco, di modo che l'ordine stesso trae la sua originalità da tale regola, la quale prescrive la rinuncia a qualsiasi proprietà, privata o collettiva che sia. I predecessori di Giovanni XXII hanno riconosciuto la validità della povertà radicale come aiuto nel mostrare e nel seguire la via alla perfezione cristiana[7], e lo stesso Giovanni XXII ha un tempo dichiarato pienamente accettabili le posizioni dei suoi predecessori[8]: dunque il papa attualmente è in contrasto con l'insegnamento tradizionale della Chiesa e in contraddizione con se stesso. Ma, cosa ancora più grave, il papa è contro la sacra scrittura e contro i padri: non ha forse Cristo detto che « chi non rinuncia a tutto

[4] Cfr. *Opus nonaginta dierum*, ed. Offler, c. 62, pp. 563-70.

[5] Cfr. *ibid.*

[6] « Fratres sunt ordo et ordo est fratres. Ex quo sequitur evidenter quod ordo non est persona imaginaria et repraesentata, sed ordo est verae personae reales » (ivi, p. 569).

[7] Nicola III nella decretale *Exiit qui seminat* (1279) e Clemente V nella decretale *Exivi de paradiso* (1312) avevano approvato la rinuncia ad ogni possedimento, prescritta dalla regola francescana.

[8] Nella costituzione *Quorundam exigit* (1317).

ciò che possiede non può essere mio discepolo »? [9] Inoltre, al giovane che gli domandava che cosa gli restava da fare per essere perfetto, Cristo rispose: « Se vuoi essere perfetto, vai, vendi tutto ciò che possiedi e distribuiscilo ai poveri » [10] e, così facendo, Cristo « a tutti quelli che vogliono raggiungere la perfezione consigliò di lasciare ogni dominio e proprietà, tanto individuale quanto comune; infatti, chi vende tutto e lo dà ai poveri, rinuncia ad ogni proprietà sia in proprio sia in comune » [11]. L'insegnamento evangelico circa la proprietà esclude ogni possesso, compreso quello delle cose indispensabili alla vita e alla propria attività, perché di esse non si deve preoccupare chi vuol essere perfetto; questa è la povertà che praticarono Cristo e gli apostoli, i quali non possedettero nulla né individualmente né comunitariamente, ma si limitarono a fare uso delle cose che gli altri mettevano a loro disposizione [12].

A chi poi si domandasse se sia possibile separare il diritto di usare una cosa dalla proprietà di essa, Ockham risponde che l'uso lecito non richiede la proprietà della cosa, ma il permesso di usarla dato dal proprietario. I frati minori, che fanno uso delle cose con il permesso dei loro benefattori, non acquisiscono nessun diritto circa le cose usate né hanno mai la facoltà di rivendicarle davanti ai tribunali [13].

[9] Luca 14, 33; cfr. *Opus nonaginta dierum*, c. 9, p. 389.

[10] Matteo 19, 21; Marco 10, 21; Luca 18, 22.

[11] *Opus nonaginta dierum*, c. 78, p. 637. Possedere una cosa in proprio per Ockham significa poterne disporre a proprio piacimento e poterla rivendicare giuridicamente, nei tribunali.

[12] Cfr. ivi, cc. 91 sgg., pp. 665 sgg.

[13] Cfr. ivi, c. 2, pp. 298-311. Cfr. L. Baudry, *L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam*, « Mediaeval Studies », XXVII, 1965, pp. 184-211.

## 2. *La critica alla teocrazia.*

Sin dalle prime opere politiche Ockham si dichiara contrario alla teoria teocratica di quanti attribuiscono al papa la pienezza dei poteri. Verso la fine della prima parte del *Dialogus*, dove compare per la prima volta l'espressione *plenitudo potestatis*, il maestro inglese riconduce le esagerazioni nell'attribuire ogni potere al pontefice ad alcuni teorici poco scrupolosi del potere papale, i quali non risparmiano l'adulazione per ottenere l'assegnazione di benefici ecclesiastici, al punto da negare ai laici ogni giurisdizione anche nelle cose temporali [14]. Ma è nella prima sezione della terza parte del *Dialogus* (che tratta *De potestate papae et cleri*), nel *Breviloquium* e nel *De imperatorum et pontificum potestate* che viene compiuta una puntuale confutazione critica delle tesi teocratiche:

> Incomincerò da questa pienezza dei poteri, per la quale alcuni ritengono che il papa abbia ricevuto da Cristo una tale pienezza dei poteri, da avere il diritto di disporre di ogni cosa, nell'ordine spirituale come in quello temporale, che non sia contraria al diritto naturale o alla legge divina, di modo che, anche se comandando o facendo qualcosa egli di fatto peccasse, ciononostante le disposizioni resterebbero valide e sarebbe necessario obbedirgli in vista della salvezza eterna [15].

Ockham non indugia sugli argomenti filosofici addotti dai fautori della pienezza pontificale dei poteri, né mostra una conoscenza diretta delle opere dei suoi avversari, che peraltro avrebbero fornito preziosa esca per le sue violente requisitorie; indugia

[14] *Dialogus*, I, 7, ed. Goldast, p. 731.

[15] *Breviloquium*, II, 1, ed. Baudry, p. 17. Fra i teorici della teocrazia alla fine del sec. XIII e agli inizi del sec. XIV ricordiamo: Egidio Romano (*De ecclesiastica potestate*, 1301), Giacomo da Viterbo (*De regimine christiano*, 1301), Alvaro Pelayo (*De planctu Ecclesiae*, 1331).

piuttosto sugli argomenti teologici, ispirati alle Scritture, il primo dei quali è tratto dal passo del vangelo di Matteo in cui Cristo promette a Pietro le chiavi del regno dei cieli: « Qualunque cosa tu avrai legato sulla terra sarà legata anche in cielo; qualunque cosa tu scioglierai sulla terra, sarà sciolta anche in cielo »[16]. Interpretando allegoricamente questo testo, i fautori della teocrazia concludevano che Pietro e i suoi successori dispongono di un duplice potere, religioso e civile. Questi stessi teologi si appellavano in secondo luogo alla pienezza dei poteri di Cristo[17], per affermare che anche i vicari generali di Cristo, e cioè i papi, possiedono tale pienezza di sovranità. Il papa inoltre non è vincolato da alcuna legge positiva e, infine, egli in alcuni casi può andare contro la prassi ordinaria che si ritiene di giustizia naturale: se egli può, ad esempio, affidare la cura d'anime a dei bambini, a maggior ragione egli dispone di ogni sovranità in questioni di ordine spirituale e temporale che non siano in contrasto con la legge divina o con la legge naturale[18].

La confutazione ockhamistica parte da una premessa: la teoria della piena sovranità papale contrasta con il principio ispiratore della legge evangelica, che, a differenza della legge mosaica, è una legge di libertà[19]; la teoria teocratica ha inoltre conseguenze pratiche talmente assurde, da risultare non solo inaccettabile, ma addirittura eretica[20]. Circa

[16] *Mt.* 16, 18-19.

[17] « A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra » (*Mt.* 28, 18).

[18] Cfr. *Breviloquium,* II, 2, pp. 17-8.

[19] Ockham cita qui la frase di san Pietro: « Perché dunque ora tentate Iddio con l'imporre sul collo dei cristiani un giogo che né i nostri antenati né noi stessi abbiamo potuto portare? » (*Atti degli Apostoli*, 15, 10).

[20] Ecco le principali conseguenze della teoria teocratica: il papa, mosso dalla preoccupazione di salvaguardare la propria autorità e le proprie prerogative, potrebbe imporre ai fedeli qualsiasi prescrizione arbitraria; egli potrebbe an-

le argomentazioni specifiche, Ockham rileva come il potere conferito da Cristo a Pietro va inteso come un impegno di servizio, un compito pastorale analogo a quello della potestà paterna e non a quello di un despota [21]; Cristo non ha poi trasmesso ai suoi vicari alcun dominio universale perché in quanto uomo egli non possedette mai tale dominio [22]. Inoltre, dal fatto che il papa non è vincolato da alcuna legge positiva, non segue che egli possa infirmare o cambiare tutte le leggi positive, come pure dal fatto che egli può andare contro la prassi della giustizia naturale non deriva che può andare contro la retta ragione, ma solo che può andare contro un determinato comportamento con il quale si esprime abitualmente la giustizia naturale [23]. Giurisdizione puramente spirituale quindi quella del pontefice, al quale non è consentito rivendicare alcuna dipendenza del potere imperiale da quello pontificale: per Ockham l'imperatore è tale subito dopo la sua elezione da parte dei principi elettori e non ha bisogno dell'investitura papale per entrare in possesso delle sue prerogative [24].

Universale per sua natura, l'impero non può essere considerato germanico, non discende cioè dal sacro romano impero di Carlomagno, ma è spiccatamente romano, poiché è la continuazione della dominazione universale dell'antica Roma; perciò si

cora cancellare a suo piacimento ogni diritto ed autonomia politica, potrebbe sospendere o modificare qualsiasi legge canonica o civile, rendendo malsicuro ed effimero ogni ordinamento della Chiesa o della società. Cfr. *Breviloquium*, II, 3, p. 20.

[21] Cfr. ivi, II, 4-8, pp. 29-31.

[22] Cfr. ivi, II, 9, p. 32.

[23] Cfr. ivi, II, 24, pp. 66-7.

[24] Questa tesi compare per la prima volta nel *Tractatus contra Benedictum XII* (1337) e viene difesa ampiamente negli scritti successivi, e cioè nella terza parte del *Dialogus* (*De potestate et iuribus romani imperii*), nel *Breviloquium* e nelle *Octo quaestiones*.

deve dire che « l'impero precedette il papato, come risulta apertamente dalla sacra scrittura, dal momento che precedette la nascita di Cristo. Ottaviano fu vero Augusto prima che Cristo nascesse da sua madre, come testimonia il 2° capitolo di Luca; dunque l'impero non derivò dal papa »[25].

La continuità dell'impero romano con quello del sec. XIV è garantita dalla *translatio imperii*, dal trasferimento agli imperatori franco-germanici delle prerogative possedute dai Cesari romani prima e dagli imperatori bizantini poi; il fatto che la *translatio* sia stata operata dal papa è puramente occasionale, nel senso che il papa intervenne al posto del popolo romano, per colmare la negligenza o la noncuranza di quest'ultimo, e non ha esercitato con ciò un diritto regolare, né ha acquisito per questo alcuna superiorità sull'impero[26].

### 3. *L'origine del potere civile e della proprietà privata.*

Convinto dell'esistenza di un vero e legittimo potere indipendentemente dalla Chiesa, Ockham si appella alla Bibbia per suffragare la tesi, secondo la quale Dio non si limitò a « permettere » dominio e giurisdizione fuori dall'ebraismo, ma li « concesse » e « ordinò », come continuò a concederli, in era cristiana, ai popoli pagani. Dal *Genesi* apprendiamo che Abramo riconobbe la piena sovranità del re di Sodoma, attribuì agli egiziani il dominio e la proprietà della terra d'Egitto, e diede in proprietà ad un pagano parte delle sue cose; altri passi dell'Antico Testamento ci fanno sapere come gli infedeli abbiano affermato il loro diritto a possedere piena-

[25] *Breviloquium*, IV, 1, p. 101.

[26] Cfr. *Octo quaestiones*, II, 10, ed. Offler, pp. 86-8; IV, 6, pp. 136-42.

mente le cose, senza per ciò essere rimproverati dall'agiografo, mentre i libri di Esdra e di Isaia parlano di Ciro come di un re voluto da Dio. A queste testimonianze si aggiungono quelle, parimenti esplicite, del Nuovo Testamento: Cristo comanda di dare a Cesare ciò che è di Cesare e le disposizioni delle autorità romane vengono riconosciute valide dagli apostoli [27]. La tesi contraria, per la quale solo l'appartenenza alla Chiesa sarebbe titolo adeguato per esercitare legittimo potere sulle persone e reale proprietà sulle cose, comporta delle conseguenze molto gravi che la rendono inaccettabile: nessun cristiano che abbia ereditato beni da antenati pagani li possederebbe legittimamente e gli stessi figli dei cristiani prima del battesimo non sarebbero abilitati a ricevere eredità o donazioni; per quanto riguarda in particolare i diritti di successione, i figli dei cristiani non potrebbero nemmeno acquisirli con il battesimo, dal momento che il sacramento del battesimo conferisce la grazia, non le eredità o i diritti secolari. Parimenti si dovrebbe dire che gli infedeli non hanno alcun diritto sui propri figli e sulle proprie mogli perché chi non ha potere o giurisdizione sulle cose non può averne nemmeno sulle persone, che hanno maggiore dignità delle cose inanimate [28]. L'assurdità di queste conseguenze viene tolta solo ammettendo che anche presso i non cristiani esiste un vero e proprio potere: non insegna forse lo stesso cristianesimo che è Dio che dà a tutti gli uomini la salute del corpo, la conoscenza delle cose, la fertilità e ogni altro bene? [29].

Dopo aver mostrato l'inaccettabilità della tesi dei curialisti circa l'origine del potere civile, Ockham espone la sua teoria, che muove da un pregiudiziale abbinamento del diritto di proprietà con quello di

[27] Cfr. *Breviloquium*, III, 1-3, pp. 68-81.
[28] Cfr. ivi, III, 5, pp. 82-3.
[29] Cfr. ivi, III, 6, p. 84.

giurisdizione o autorità: il possesso dei beni materiali e l'abilità ad esercitare qualsiasi potere sono due momenti di un'unica potestà, l'esercizio dell'autorità è indisgiungibile dalla proprietà [30]. Per essere in grado di definire l'origine del potere civile occorre perciò conoscere da dove trae origine il diritto di proprietà. Al momento della creazione dell'uomo, Dio diede ad Adamo ed Eva ed ai loro discendenti il potere di disporre di tutte le cose temporali e di usarle a proprio vantaggio, un « dominio comune a tutto il genere umano »; tale dominio comune sarebbe perdurato se gli uomini fossero rimasti nello stato di innocenza originale, per cui non avrebbero avvertito la necessità di ricorrere alla divisione dei beni. Tale ricorso alla proprietà privata è stato deciso dall'uomo, che si è avvalso della facoltà concessagli da Dio di appropriarsi dei beni terrestri nel modo giudicato più opportuno dalla *recta ratio.* La proprietà privata è stata perciò istituita dagli uomini, i quali si sono avvalsi di una facoltà concessa da Dio, quando ha dato loro il potere di usare i beni temporali, lasciandoli liberi di stabilire, in base al retto uso della ragione, la convenienza di ricorrere o no alla divisione dei beni [31]. Ockham assume così una posizione intermedia fra quella di Tommaso d'Aquino, che difendeva la naturalità della proprietà privata, e quella di Duns Scoto, per il quale nello stato d'innocenza era obbligatoria la comunità dei beni, mentre l'istituto della proprietà privata è subentrato in conseguenza del peccato originale. Ockham concede

[30] Il *dominium* per Ockham è sia il diritto di disporre o di rivendicare qualcosa in tribunale, sia il diritto di governare su cose e persone; come ha rilevato il De Lagarde, il *dominium* è un insieme di diritti reali e personali: cose, possedimenti, cariche, libertà, ecc., la cui caratteristica è quella di essere « appropriati ». Cfr. G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* IV: *Guillaume d'Ockham: défense de l'empire.* Louvain-Paris 1962, p. 196.

[31] Cfr. *Breviloquium,* III, 7, p. 86.

a s. Tommaso che, per quanto la proprietà privata non sia di diritto naturale e quindi non sia stata prescritta direttamente da Dio, tuttavia la facoltà di ricorrere ad essa è stata concessa all'uomo direttamente da Dio; a Scoto concede che, perdurando lo stato di giustizia originale, l'uomo non avrebbe dovuto ricorrere alla divisione dei beni per difendere una convivenza pacifica, pur negando che l'iniziale dominio comune concesso da Dio significhi un'imposizione divina del regime comunitario.

L'origine del potere civile, stante la sua connessione con l'istituto della proprietà, è spiegata allo stesso modo:

> Il potere di appropriarsi dei beni temporali da parte di una o più persone o da parte di un organo collegiale è stato concesso al genere umano da Dio, e per una ragione analoga è stato dato da Dio, senza l'aiuto o la collaborazione umana, il potere di darsi dei reggitori aventi la giurisdizione temporale, poiché la giurisdizione temporale rientra in quelle cose che sono necessarie ed utili per una vita tranquilla ed ordinata [32].

Se il potere di ricorrere all'autorità rientra tra le facoltà di cui Dio ha dotato l'uomo perché se ne servisse, qualora lo reputasse necessario, per organizzare meglio la convivenza civile, l'autorità non può essere considerata come un imperativo categorico o un diritto naturale: tant'è vero che, in una società di uomini perfetti, non si avvertirebbe la necessità di un'autorità [33]. Dio non ha creato l'uomo bisognoso di autorità, ma l'ha creato dotato delle risorse necessarie al « bene vivere », tra le quali figurano la ragione e gli istituti di cui la retta ragione riconosce l'opportunità. Con questa presa di posizione, Ockham ritiene di essere d'accordo con l'asserto paolino secondo cui ogni potere viene da

[32] Ivi, p. 87.
[33] Cfr. *Octo quaestiones*, III, 8, p. 110.

Dio, senza doversi mettere in contrasto con la storia, la quale insegna che l'impero come ogni altra forma di governo sono sorti per volere degli uomini [34].

Dalla giustificazione del potere civile alla legittimità del potere stesso: un'autorità è legittima quando ha avuto un'investitura popolare, quando è accettata dalla comunità su cui si estende il suo potere [35]; tutti gli uomini nascono liberi e godono della prerogativa di poter scegliere i propri governanti e stabilire le forme di governo. La fondazione ockhamistica della proprietà privata e del potere civile ha suscitato in alcuni studiosi, particolarmente nel De Lagarde, un certo rimpianto per la linearità di altre trattazioni scolastiche del diritto naturale; l'insegnamento di Ockham ha tuttavia il merito di non idealizzare una particolare forma di società e di non dedurre astrattamente il quadro delle istituzioni necessarie a soddisfare le esigenze dell'uomo. In questo modo egli riteneva di essere in armonia con una corretta concezione cristiana dell'uomo: la natura umana, così come storicamente si presenta ai nostri

[34] Cfr. *Breviloquium*, IV, 5-7, pp. 109-13.

[35] Il Morrall afferma che Ockham pone le basi della moderna teoria del « contratto sociale » (cfr. I. B. Morrall, *Some Notes an a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy*, « Franciscan Studies », IX, 1949, p. 358), mentre altri studiosi rilevano come la posizione ockhamistica non sia sempre coerente; infatti, accanto alle esplicite affermazioni sulla sovranità popolare si riscontrano diversi testi in cui sembra che Ockham limiti tale sovranità: talora difende le prerogative dei prìncipi al punto di dimenticare quelle del popolo; altre volte asserisce che il principe non può essere privato contro la sua volontà del potere conferitogli, a meno che lo eserciti in modo irragionevolmente dispotico; afferma ancora che un'autorità può ricevere la sua legittimità, oltre che dal suffragio popolare, dall'eredità, dalla donazione, dalla compravendita e dalla guerra giusta. Cfr.: De Lagarde, *La naissance*, cit., IV, pp. 227-34; M. Grignaschi, *La limitazione dei poteri del principans in Guglielmo d'Ockham e Marsilio da Padova*, in *X^e Congrès international des sciences historiques* (Roma 1955), Louvain-Paris 1958, pp. 35-51.

occhi, esige il ricorso alla proprietà privata e all'autorità, ma non si può dire che abbia le stesse esigenze la natura umana come è stata creata originariamente da Dio o come dovrebbe diventare con la pratica cristiana.

## 4. *I rapporti fra la Chiesa e lo Stato.*

Una teoria diametralmente opposta a quella teocratica era sostenuta da Marsilio da Padova nel *Defensor pacis*[36]: non solo il potere civile non deriva da Dio attraverso la mediazione del pontefice, ma la Chiesa nella sua totalità non possiede alcun potere coercitivo[37]. L'autorità ecclesiastica ha un carattere meramente pastorale e morale; esula dal suo compito il potere di imporre le leggi a tutto un popolo e di farle rispettare con strumenti idonei. Tra ecclesiastici e laici non esiste differenza: vescovi, preti e diaconi devono sottostare all'autorità civile, alla stessa stregua dei laici, in tutte le cose che sono comandate da una legge umana; l'attribuzione al papa o ai vescovi di qualche potere coattivo, anche solo sul clero, porta alla disgregazione del principio di autorità[38].

[36] Il *Defensor pacis*, pubblicato nel 1324, era dedicato a Ludovico il Bavaro e conteneva una sincera adesione alle posizioni dell'appello di Sachsenhausen, in cui l'imperatore aveva rivolto numerose accuse al pontefice Giovanni XXII, la più grave delle quali era l'accusa di eresia; di conseguenza, Ludovico, in qualità di difensore della Chiesa, aveva demandato il « prete Giovanni » al giudizio di un concilio generale.

[37] Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, II, 4, ed. Scholz, Hannover 1932, pp. 158-77.

[38] Come attesta l'abuso di potere dei romani pontefici, che hanno finito quasi per annullare la giurisdizione dei governanti laici (ivi, II, 8, 9, pp. 227-31). Per un'analisi dettagliata degli argomenti marsiliani, cfr. P. Di Vona, *I principi del Defensor pacis*, Napoli 1974, pp. 256-70.

Tesi teocratica e tesi marsiliana convenivano nel riconoscere l'esistenza di un unico potere, quello spirituale per i teologi curialisti, quello temporale per Marsilio. Respinta, come s'è visto, la prima tesi, Ockham mostrò una certa simpatia per la seconda, anche se non arrivò mai a sostenerla esplicitamente [39]; prese perciò in esame anche altre giustificazioni dei due poteri, quella proposta da Ugo di San Vittore e da Stefano di Tournai (sec. XII), che avevano ricondotto la distinzione dei poteri alla distinzione delle persone da governare (chierici-laici) e quella di Giovanni da Parigi e di Durando di San Porciano (inizio sec. XIV), per i quali l'istituzione di due autorità era dovuta alla differenza delle materie e dei compiti che l'autorità deve assolvere (benessere spirituale - benessere materiale). Anche in queste teorie Ockham vide seri inconvenienti [40]; egli tuttavia non arrivò mai a proporre una sua giustificazione alternativa a quelle criticate e si limitò a descrivere le competenze dei due poteri. Al papa spetta la sollecitudine pastorale verso tutte le Chiese:

a lui compete in via ordinaria (*regulariter*) il governo di tutte le cose che sono annoverate fra le spirituali. Tuttavia, in caso di necessità o di un'utilità che sia parificabile alla necessità, qualora non intervenissero le autorità competenti, il papa potrebbe e dovrebbe occuparsi delle faccende temporali, supplendo la deprecabile e pericolosa negligenza di altri; e questa è la pienezza dei poteri in virtù della quale il papa eccelle e per la quale ordinariamente o occasionalmente può intervenire riguardo a tutte le cose che sono necessarie per il governo dei fedeli. Ma, per evitare di trasformare la legge evangelica in una legge di servitù, il papa non può imporre le cose non necessarie, anche di natura spirituale,

[39] Cfr. G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, V. *Guilaume d'Ockham critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963, pp. 224-5.
[40] Cfr. *Dialogus*, III, 2, l. 3, c. 17, pp. 947-50.

quando non sia manifesto lo stato di necessità, benché possa consigliarne qualcuna [41].

Come già sappiamo, l'imperatore desume la sua autorità dal popolo, che gliel'ha conferita per salvaguardare e promuovere una pacifica convivenza civile, proteggendola dal disordine e dalle ingiustizie dei prevaricatori. Conformemente all'intima connessione posta dai medioevali fra bene comune e bene spirituale dei cittadini, Ockham sostiene che l'imperatore debba essere laico (non il papa o un ecclesiastico), ma sempre un cristiano, « diversamente non si premurerebbe di promuovere il bene comune spirituale, ma di distruggerlo » [42]; ora, se tutti i fedeli devono preoccuparsi della fedeltà della Chiesa alla sua missione, a maggior ragione una tale preoccupazione deve investire un imperatore cristiano, non nel senso che questi sia autorizzato a dettare leggi nella Chiesa, ma nel senso che deve difenderla, secondo i dettami della retta ragione e della stessa Scrittura. La difesa della Chiesa poi si esplica attraverso la repressione dell'eresia, che offende i diritti divini ed ostacola la convivenza pacifica, ma anche vigilando sulle prese di posizione dottrinali e disciplinari dei romani pontefici, in modo da poter intervenire e, nel caso in cui un papa sia sospetto di eresia, rinviarlo al giudizio dei competenti [43].

In conclusione, Ockham insegna che tra potere spirituale e potere temporale ci deve essere distinzione, e che, in caso di necessità, il pontefice può intervenire nella sfera del temporale così come l'imperatore può intervenire in quella religiosa; bisogna tuttavia notare, con il De Lagarde, come la parità risulta essere più apparente che reale: il papa può intervenire in questioni politiche solo occasional-

[41] *De Imperatorum et pontificum potestate*, cap. 10, ed. Brampton, p. 23.
[42] *Octo quaestiones*, III, 12, p. 116.
[43] Cfr. *Dialogus*, I, 6, c. 100, p. 632.

mente, in caso di necessità; l'intervento dell'imperatore è straordinario ed occasionale solo nel caso di un papa eretico, mentre è ordinario quando persegue le azioni contrarie alla fede e alla morale, in particolare l'eresia [44].

## 5. *Ockham politico e Ockham filosofo.*

Parlando della controversia sulla povertà francescana, si è visto che, generalmente parlando, il pensiero politico e sociale di Ockham non ha avuto una genesi sistematica sul tipo di quella che può conferirgli un pensatore che deduca la fondazione della politica dalla sua metafisica. È stata piuttosto la storia di quegli anni, contraddistinta da molteplici discussioni quasi sempre lontane dalla disputa astratta ed impegnanti in scelte concrete ed incisive, a guidare il Venerabilis Inceptor nella stesura delle sue opere politiche. Tra l'Ockham filosofo e l'Ockham politico c'è perciò una sostanziale indipendenza, un distacco oggettivo, che non significa radicale discontinuità: certamente la mutata situazione storica (la cattedra universitaria prima, la lotta per la povertà francescana e per l'autonomia dell'impero poi) provocò il mutare di interessi, di metodi e di soluzioni; non bisogna però dimenticare che Ockham aveva già acquisito un rigore logico che lo costringeva ad un serrato argomentare, con chiarezza di premesse e sobrietà di stile, ed inoltre egli aveva maturato delle precise convinzioni teologiche, soprattutto circa la preminenza del dato scritturale su qualsiasi sistema teologico, per cui sarebbe azzardata ogni ipotesi di separazione radicale.

Una certa continuità di fondo possiamo riscontrarla anzitutto nell'atteggiamento tenuto a riguardo del patrimonio dottrinale medioevale: come nelle

[44] Cfr. De Lagarde, *La naissance*, cit., V, pp. 238-50.

opere filosofico-teologiche Ockham mira alla revisione critica della tradizione culturale dell'occidente cristiano, con accentuata apertura alle istanze di un'indagine razionale adulta, contraddistinta da un più rigoroso uso logico-linguistico e da una metodologia più sensibile al referto empirico, senza opporsi pregiudizialmente alle tesi dei suoi predecessori, così nelle opere polemico-politiche egli non si oppone alla società medioevale, respingendola in blocco, ma mostra per le leggi e per le istituzioni del suo tempo un rispetto in tutto e per tutto pari al suo desiderio di sconfiggere ogni assolutismo arbitrario e dispotico [45].

Da un punto di vista strettamente dottrinale, la presenza dell'Ockham filosofo nelle sue opere politiche traspare nel rifiuto di intendere certe entità collettive come dotate di una propria individualità: mentre Giovanni XXII attribuisce all'ordine francescano una certa personalità giuridica in quanto è una persona fittizia, immaginaria, Ockham esclude che un tutto sia qualcosa di più delle singole parti che lo compongono, per cui non si può attribuirgli una personalità giuridica propria [46]. L'ordine francescano non è una realtà distinta dai singoli frati che lo compongono; come accade per ogni relazione, qualsiasi rapporto fra i componenti di una comunità non aggiunge alcuna realtà nuova agli assoluti, ossia agli individui che la compongono [47].

[45] Dissentiamo perciò dalle tesi di A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München-Berlin 1929, pp. 504-25 e di G. De Lagarde, nella prima edizione dei suoi studi *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, voll. IV-VI, Paris 1942-1946.

[46] Ockham ribadisce spesso la falsità della posizione secondo la quale a parole distinte corrispondono sempre realtà distinte. Cfr. L. Baudry, *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XIV, 1939, p. 212.

[47] Cfr. ivi, pp. 214-5.

L'idea di Dio come *primum conservans*, cui giunge la prova ockhamistica per l'esistenza di Dio, appare chiaramente ripresa nelle posizioni del Venerabilis Inceptor sulla proprietà e sul potere: Dio, che *conserva* le sue creature, e cioè ha cura di esse, ha accordato all'umanità il privilegio di appropriarsi dei beni e di istituirsi dei capi che abbiano cura dell'ordine terreno, in seguito alla comparsa del peccato sulla terra [48].

Sempre negli insegnamenti sociali ockhamistici si riscontrano riflessi della distinzione operata in teologia fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*: assolutamente parlando, l'uomo potrebbe vincere i suoi egoismi; per sua natura dunque non avrebbe bisogno di autorità e di possedimenti. Storicamente parlando invece l'uomo ha bisogno dí reggitori e di possedere dei beni, il che significa che l'autorità e la proprietà non sono di diritto naturale in senso stretto (*absolute*). Inoltre, le posizioni di quanti vedono in certe istituzioni ecclesiastiche (primato papale, infallibilità, il concilio generale) un'esigenza della ragione eterna rappresentano un attentato alla sovrana libertà di Dio [49].

Circa i rapporti tra fede e ragione Ockham si mantiene fedele, nelle opere politiche, all'atteggiamento adottato nella sua precedente speculazione: il dato rivelato è indimostrabile; non si possono giustificare né modificare le verità trasmesseci per rivelazione, anche se si può ragionare e riflettere su di esse, per arrivare ad una comprensione adeguata. Non è perciò corretto vedere nell'accettazione di certe strutture ecclesiali in ossequio all'espressa volontà di Dio che, secondo i dati della rivelazione, le ha istituite direttamente, il riproporsi sul piano politico del

[48] Ockham parla esplicitamente di « jus divinum conservationis », « sine cuius [di Dio] munificencia omnia in nihilum verterentur » (*Breviloquium*, III, 7, p. 86).

[49] Cfr. De Lagarde, *La naissance*, cit., V, p. 283.

volontarismo etico o del principio del « bonum quia volitum »[50].

Volendo infine accennare ai contributi propriamente filosofici contenuti nelle opere politiche, possiamo ricordare la valorizzazione della storia in rapporto alla natura in generale e a quella umana in particolare: il filosofo cristiano non può fare un discorso sul mondo e sull'uomo come se questi fossero immutabili, poiché la storia ci attesta il loro continuo divenire (negli scritti filosofico-teologici Ockham aveva respinto il necessitarismo greco-arabo perché in contrasto con la libertà e l'onnipotenza del creatore).

Ma il contributo più originale sembra quello sul piano del diritto: nella controversia sulla povertà Ockham, senza attenersi alle elaborazioni giuridiche precedenti, ricorre a definizioni personali di *usus juris*, *usus facti*, *jus utendi*, mentre nelle questioni più propriamente politiche ricorre alle definizioni e a molteplici sottodistinzioni di *dominium*, *potestas* e *proprietas*. Nella tradizione classica, il giurista mirava a stabilire ciò che è giusto, che è « armonia, equilibrio, buona proporzione aritmetica o geometrica tra le cose o le persone »[51]; il diritto è qualcosa di oggettivo, e non di soggettivo, nel senso che non è una qualità interna del soggetto, una parte integrante del suo essere, ma è piuttosto la parte che al soggetto spetta in seguito alla sua situazione, alla sua condizione e alla sua natura. In Ockham invece lo *jus* non designa *id quod justum est*, bensì il potere che l'individuo esercita su di un bene, un potere ben preciso, distinto dalla semplice licenza

[50] La posizione del De Lagarde (ivi, pp. 285-6) oltre che ingiustificata, sembra essere in contraddizione con quanto l'autore afferma a p. 284, circa la piena adesione ockhamistica alla verità rivelata, senza pretese di dimostrarla.

[51] M. Villey, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, « Archives de philosophie du droit », IX, 1964, p. 103.

o dal permesso, e che è attribuito da una legge positiva. Il diritto viene strettamente unito al potere del soggetto individuo; nasce così la moderna nozione di diritto soggettivo come facoltà del singolo, come una sua libertà, una sua franchigia, una possibilità di agire, non più dedotta dalla «natura umana», ma dal diritto scritto, dalle positive acquisizioni, raccoglibili nella lista dei diritti [52].

Questa nuova concezione giuridica, cui Ockham era portato sia dalla sua scelta gnoseologica e metafisica in favore dell'individuo, sia dai fermenti individualistici legati alla rivalutazione cristiana della persona singola, sia dalla difesa della libertà dell'individuo presente nell'ideale francescano, vede nel suo esplicarsi concreto un triplice momento: prima della legge ci vuole il potere di legiferare, per cui al vertice di tutti i diritti sta la sovrana libertà di Dio, la sua *potestas absoluta* ossia il diritto soggettivo di Dio, che fonda ogni ordine giuridico e che è promulgato nella Sacra Scrittura. Dalla legislazione divina derivano delle *potestates* anche agli uomini, di cui prima abbiamo visto le principali: il potere di istituire la proprietà privata (*potestas appropriandi*) e l'autorità civile (*potestas instituendi rectores*) [53].

Un altro settore di diritti è quello delle *jurisdictiones*, conferite al governante temporale dalla delega del popolo: da qui nascono le leggi umane positive, dove il «giuridico» coincide con il «legale» [54].

Cade così l'orientamento del pensiero giuridico verso l'ordine naturale e nasce quello verso l'idea di

[52] Cfr. ivi, pp. 101-10.

[53] Questi diritti sono chiamati da Ockham *jura poli* (*polus* è il cielo), ossia i diritti positivi concessi da Dio a ciascun individuo, non ancora provvisti di sanzioni.

[54] Ockham li definisce *jura fori*, perché le leggi positive generano il dominio, l'usufrutto e il diritto di usare, i quali tutti implicano essenzialmente la *potestas vindicandi* davanti ai tribunali. Cfr. ivi, pp. 124-5.

potere, che apre la via alla scienza del diritto civile; il merito di ciò va anche alle posizioni filosofiche in senso stretto del Venerabilis Inceptor, che gli hanno consentito di giungere all'attribuzione del termine dotto *jus* alla nozione tipicamente cristiana e medioevale di potere individuale.

# CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1280 circa Ockham nasce nell'omonimo villaggio inglese di Ockham, nella contea di Surrey, a venti miglia da Londra.

1306 26 febbraio: Ockham viene ordinato suddiacono nella chiesa di St. Mary a Southward, nella diocesi di Winchester; è già entrato nell'ordine francescano.

1318 19 giugno: il nome di Ockham figura nella lista dei frati minori che chiedono al vescovo di Lincoln il permesso di confessare in quella diocesi. Ockham si trova ad Oxford (diocesi di Lincoln), dove, con molta probabilità, si è trasferito nel 1307 per compiere gli studi universitari; in conformità agli ordinamenti in vigore, per otto anni ha atteso agli studi filosofici e per altri quattro commenta le *Sentenze*, conseguendo dapprima il titolo di *Baccalaureus Sententiarum* (1318) e successivamente quello di *Baccalaureus formatus* (1320).

1317-1320 Viene ultimata la stesura della *Lectura libri Sententiarum*. Nello stesso periodo Ockham scrive l'*Expositio aurea* e l'*Expositio libri Physicorum*.

1319-1323 Vengono composti l'*Ordinatio* e i *Quodlibeta*.

1324 Ockham si trasferisce nel convento dei frati minori di Avignone, città in cui risiede il pontefice Giovanni XXII, che l'ha convocato per rispondere all'accusa di eresia mossagli dall'ex-cancelliere dell'università di Oxford, Giovanni Lutterell. Questi ha redatto una lunga lista di articoli, corrispondenti ad altrettanti punti dottrinali sospetti di eresia, ricavati dalle opere di Ockham. Una commissione nominata da Giovanni XXII e composta da sei persone qualificate (il Lutterell, Raimondo Bequini, Durando di San Porciano, Domenico Grima, Gregorio vescovo di Belluno-Feltre e Giovanni Paynho-

ta), esamina gli scritti ockhamistici per verificare la reale appartenenza di 51 articoli sospetti all'opera del Venerabilis Inceptor e per esprimere un parere sulla loro ortodossia dottrinale. Dopo tre anni, la commissione presenta due rapporti, nel secondo dei quali 7 articoli vengono esplicitamente riconosciuti eretici, 37 dichiarati falsi, 4 ritenuti ambigui o temerari o ridicoli, 3 non vengono censurati.

1323-1327 Scrive la *Summa Logicae* e il *Tractatus de sacramento altaris.*

1328 26 maggio: fugge da Avignone, in compagnia del generale dell'ordine francescano, Michele da Cesena, di Bonagrazia da Bergamo e di Francesco d'Ascoli, dei quali condivide l'interpretazione della povertà evangelica, contrastante con quella di Giovanni XXII. La fuga segna una svolta nell'attività letteraria del Venerabilis Inceptor, che abbandona le ricerche filosoficoteologiche, per dedicarsi quasi esclusivamente alla composizione di opere polemiche d'indole ecclesiologica e politica.

1328 Giugno-settembre: Ockham giunge a Pisa (9 giugno), città eletta a quartiere generale di Ludovico il Bavaro; qui viene raggiunto dalla scomunica papale, indirizzata a tutto il gruppo dei francescani fuggiti da Avignone. Il 21 settembre Ockham si incontra personalmente con Ludovico il Bavaro, reduce da una sfortunata missione a Roma; secondo la leggenda, Ockham avrebbe detto a Ludovico: « O imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo ».

1330 Al seguito di Ludovico il Bavaro, Ockham si stabilisce a Monaco di Baviera, dove rimane sino alla morte, intento a scrivere trattati di politica e libelli di polemica teologica contro i pontefici Giovanni XXII, Benedetto XII e Clemente VI.

1333-1334 Scrive l'*Opus nonaginta dierum* e la prima parte del *Dialogus.*

1334 Scrive l'*Epistola ad fratres minores* e il *De dogmatibus papae Johannis XXII.*

1335 Compone il *Tractatus contra Johannem XXII.*

1337 agosto - 1338 maggio Compone il *Tractatus contra Benedictum XII.*

1338 Scrive il *Compendium errorum papae Johannis XXII* e le *Allegationes de potestate imperiali.*

1339-1342 Scrive la terza parte del *Dialogus*, il *Breviloquium de potestate papae* e le *Octo quaestiones.*

1330-1345 In questo periodo viene composto il *Compendium logicae.*

1342 Entro il 10 febbraio compone la *Consultatio de causa matrimoniali*, un documento relativo alle seconde nozze di Margherita di Carinzia con Ludovico di Brandeburgo.

1347 Scrive il *De imperatorum et pontificum potestate.*

1345-1348 Entro queste date va collocata la stesura dell'*Elementarium logicae*, il secondo scritto di logica composto a Monaco di Baviera.

1349 Ockham muore a Monaco, vittima di un'epidemia di colera. Di dubbia autenticità i documenti che contengono l'avvio di pratiche miranti ad ottenere la sua riconciliazione con la Chiesa cattolica e con l'ordine francescano.

# STORIA DELLA CRITICA

Già dal suo primo apparire, il pensiero di Ockham suscitò vivaci contrapposizioni: l'ex-cancelliere dell'università di Oxford, Giovanni Lutterell, dopo la sua deposizione dalla carica ad opera del vescovo di Lincoln, redasse per il papa un *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam*, comprendente una lista di 56 articoli desunti dagli scritti ockhamistici in cui si potevano riscontrare altrettanti errori dottrinali [1]. Fondandosi sulle posizioni di Tommaso d'Aquino, Lutterell rimproverava ad Ockham di andar contro l'insegnamento della Chiesa in molti punti (dottrina della relazione, della giustificazione, dell'accettazione salvifica, della visione beatifica, dell'onnipotenza divina); egli era inoltre convinto che le premesse di tali errori fossero nell'insegnamento filosofico del Venerabilis Inceptor, in particolare nel continuo uso della logica in teologia, nel modo di intendere la natura dei concetti e le proprietà logiche dei termini.

Ma, nonostante la sospensione dall'insegnamento e il processo avignonese, le dottrine ockhamistiche trovarono favorevole accoglienza negli ambienti universitari di Oxford (con Adamo Woodham e Ro-

[1] L'intero libello è stato edito da F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, pp. 3-101. Cfr. Id., *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941.

berto Holcot) e di Parigi (con Gregorio da Rimini, Giovanni Buridano, Nicola d'Autrecourt e Giovanni di Mirecourt) già nella prima metà del XIV secolo. Ne sono testimonianza sia le opere di questi autori, sia le prese di posizione di quanti si opposero alla *via moderna*, e che, a Parigi, portarono alle proibizioni del 1339 e del 1340. Nello statuto della facoltà delle arti del 25 settembre 1339 venne proibita la lettura privata e pubblica delle opere di Ockham; si proibirono altresì dispute e *conventicula* sulle dottrine del maestro inglese e fu fatto divieto di allegare la sua autorità nelle dispute; tutto ciò per evitare che si ripetesse il caso, già verificatosi, di maestri che « doctrinam Guillermi de Ockam [...] dogmatizare praesumpserint »[2]. Le proibizioni vennero ribadite il 29 dicembre 1340, nella clausola finale di uno statuto che, nell'edizione del *Chartularium* a cura di Denifle-Chatelain, ha come titolo: *De reprobatione quorumdam errorum Ockamicorum*[3]. Lo statuto del 1340 conteneva sei proibizioni, e cioè: 1) era vietato sostenere che una proposizione è *simpliciter* falsa, o che è falsa *de virtude sermonis*; 2) era riprovato l'atteggiamento di chi dichiara falsa *simpliciter* o *de virtute sermonis* una proposizione che è falsa secondo la supposizione personale; 3) nessuno doveva negare la necessità di ricorrere all'uso della distinzione per valutare esattamente una proposizione; 4) per determinare il significato esatto di una proposizione, non ci si doveva limitare al senso proprio, ma ci si doveva riferire alla *materia subiecta*, ossia all'argomento del discorso; 5) non si doveva dire che la scienza non riguarda le cose reali, dal momento che essa risulta costituita di segni; si doveva piuttosto affermare che la scienza concerne le cose, anche se *mediantibus terminis vel ora-*

[2] H. Denifle - E. Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis*, vol. II, Paris 1891, p. 485, n. 1023.
[3] Ivi, pp. 505-7, n. 1042.

*tionibus*; 6) che nessuno affermasse, senza introdurre distinzioni o senza dare un'adeguata spiegazione, che « Socrates et Plato, vel Deus et creatura nihil sunt »: frasi come queste infatti a prima vista suonano male ed inoltre possono avere un significato falso, qualora la negazione implicita nel termine « nihil » sia riferita non solo all'ente inteso come una cosa singola, ma anche all'ente nel senso di più cose.

L'interpretazione tradizionale ha visto in questo statuto una condanna dell'ockhamismo, appoggiata da Buridano, che non avrebbe condiviso l'insegnamento del Venerabilis Inceptor; tale interpretazione venne messa in discussione nel 1946 da E. Hochstetter e da Ph. Boehner, i quali fecero osservare come, su alcuni punti fondamentali, Ockham fosse in perfetto accordo con le dottrine propugnate dallo statuto [4]. L'anno seguente, proseguendo nel tentativo di riscattare Ockham dalle condanne del 1340, E. A. Moody è arrivato ad affermare che, lungi dall'essere antiockhamistiche, le singole proposizioni dello statuto trovano in Ockham un partigiano ideale; il documento deve perciò essere considerato come una condanna dell'estremismo di alcuni giovani docenti parigini, in primo luogo delle dottrine di Nicola d'Autrecourt. Il sesto comma dello statuto, in particolare, sarebbe rivolto contro le dottrine di quest'ultimo pensatore, considerato un discepolo radicale di Ockham e di Buridano, approdato sulle rive dello scetticismo filosofico [5]. Il Paqué ha recentemente criticato l'esegesi del Moody, che pure aveva riscosso ampi consensi dai medievalisti, poiché, a suo avviso, le prime due proibizioni dello statuto

[4] E. Hochstetter, *Occam - Forschung in Italien*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », I, 1946, p. 571; P. Boehner, *Ockhams Theory of Supposition and the Notion of Truth*, « Franciscan Studies », VI, 1946, p. 277.

[5] E. A. Moody, *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. The Parisians Statutes of 1339 and 1340*, « Franciscan Studies », VII, 1947, pp. 113-46.

vogliono colpire direttamente l'insegnamento di Ockham, mentre la terza e la quarta proibizione colpiscono il modo disinvolto con cui alcuni discepoli del maestro inglese fanno ricorso alle distinzioni o interpretano certe proposizioni sancite dalla tradizione. Riguardo alla quinta proibizione, il Paqué riconosce che Ockham non nega ciò che lo statuto sostiene, ossia che la scienza sia reale, riguardi le cose, pur constando propriamente di proposizioni e, quindi, di termini e di segni; non è dunque Ockham il bersaglio diretto dello statuto, ma lo spirito dell'insegnamento ockhamistico, il modo proprio della via moderna di intendere il sapere come risultante dalle nostre rappresentazioni mentali e dalle loro proprietà logiche [6]. Circa l'ultimo comma dello statuto, la parziale riprovazione di frasi come queste: « Deus et creatura nihil sunt », oppure « Socrates et Plato nihil sunt », non va ricondotta al fatto che esse siano una formulazione pericolosa e suscettibile di fraintendimenti, della dottrina del *complexe significabile*; si tratta piuttosto di un riferimento a discussioni squisitamente grammaticali, relative al modo di intendere la differenza fra l'uno e i molti, fra *aliquid* al singolare e *aliquid* al plurale, di cui si può riscontrare un esempio nel *Commento alla Fisica* di Buridano [7]. Secondo le comuni convinzioni però proprio Buridano, rettore dell'università nel 1340, avrebbe dovuto essere il primo firmatario dello statuto: a questo proposito, il Paqué smentisce, in base a documenti, che Buridano abbia firmato lo statuto in qualità di rettore, essendo egli stato sostituito nella carica da Alanus de Villa Collis esattamente una settimana prima (il 23 dicembre) della firma dello statuto, mentre è alla probabile collaborazione di Buri-

[6] R. Paqué, *Das pariser Nominalistenstatut zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970, pp. 30-167.

[7] Ivi, pp. 168-249. Cfr. G. Buridano, *In VIII Physicorum*, q. 3.

dano nella stesura dello statuto che va ricondotta l'ambigua formulazione dello statuto stesso: l'enunciato delle proibizioni è a bella posta ambivalente, di modo che gli avversari della *via moderna* potessero essere indotti a vedere in esso una condanna del concettualismo di Ockham, a favore del realismo nella concezione degli universali e della scienza; era possibile tuttavia, in base alla formulazione, una lettura diversa delle singole frasi, in modo che potessero apparire come delle correzioni dell'ockhamismo, in direzione dello sviluppo che ne aveva fatto Buridano [8].

È certamente difficile pensare che lo statuto non volesse coinvolgere direttamente anche Ockham, visto che terminava ribadendo la validità della condanna dell'anno precedente; né è facile pensare che lo statuto del 1340 sia stato solamente una reazione di ockhamisti « ortodossi » contro ockhamisti « estremisti », e che i primi abbiano voluto evitare di esporsi troppo, richiamando la validità dell'interdizione di leggere Ockham [9]. Come si può sottovalutare tanto le capacità dottrinali dei fautori della « via antiqua » e come è possibile pensare che al movimento ockhamista, proprio mentre Ockham era ancora in vita e lanciava continui strali contro il papa, fosse consentito di avere tanto spazio nella facoltà delle arti? Riteniamo perciò più probabile l'ipotesi che l'eventuale collaborazione degli ockhamisti alla stesura dello statuto sia consistita nell'attenuare il più possibile le espressioni del testo, circoscrivendone il senso o sfumandone il significato.

[8] Paqué, *Das Pariser*, cit., p. 71 e 253-63. Pur trovandoci consenzienti su diversi punti, l'opera del Paqué non riesce del tutto convincente; molti dubbi sollevano, in particolare, la sua esposizione (e valutazione negativa) del pensiero di Ockham, come pure le sue prese di posizione circa l'attività di Nicola d'Autrecourt ed il suo presunto « realismo » nell'intendere gli universali.

[9] Come sostiene il Moody, *Ockham*, cit., pp. 117-32.

È fuori discussione che l'influenza di Ockham, iniziata mentre egli era ancora in vita, si estese progressivamente in tutte le università europee, provocando il sorgere di contrapposti schieramenti, come è ben documentato dalla dichiarazione antinominalistica dell'università di Lovanio del 1447, dalla condanna di Luigi XI, nel 1474, contro il nominalismo, e dalla breve composizione di Francesco Landino, in cui è raffigurato Ockham che tesse l'elogio delle arti liberali e si scaglia contro l'ignoranza dei suoi denigratori, individuati tra gli umanisti antidialettici, abili solo nel ripetere le parole degli antichi, senza un preciso contesto culturale o scientifico [10]. Nacque così presto la riduttiva qualifica di Ockham come « inceptor sacrae scholae invictissimorum nominalium » [11], peraltro ambigua, nella misura in cui associava il rigore logico dei cosiddetti nominalisti con un presunto carattere sacro della scuola. L'ambiguità era originata da una sommaria equiparazione di Ockham a Roscellino, come si vede in Aventinus, che nel 1554 così caratterizzava i maggiori indirizzi filosofici della scolastica:

Mi risulta che di questo periodo fu anche Roscellino bretone, maestro di Pietro Abelardo, fondatore di un nuovo liceo, il quale per primo istituì la scienza delle parole o enunciati (*vocum sive dictionum*) e inventò un nuovo modo di fare filosofia. Con quell'autore infatti diventarono due i gruppi degli aristotelici e dei peripatetici, il gruppo antico, fecondo nel moltiplicare le cose (*locuples in rebus procreandis*), che rivendica a sé la conoscenza delle cose, per cui i suoi seguaci sono detti

[10] Cfr. F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster 1925, pp. 290-2, 305-21. Il poemetto del Landino, già edito dal Wesselofsky nel 1867 e dal Boehner nel 1939, è stato ripubblicato da C. Vasoli, *Polemiche occamiste*, « Rinascimento », III, 1952, pp. 119-41.

[11] Questo titolo si ritrova, per esempio, negli *explicit* delle trascrizioni dell'*Expositio aurea* del 1496 e della *Summa Logicae* del 1498.

realisti; il secondo gruppo, quello nuovo, rifugge dalla conoscenza delle cose, per cui i suoi seguaci sono detti nominalisti, poiché sono avari con la realtà e prodighi con i nomi, e sembrano essere assertori delle nozioni delle parole. Tra questi due gruppi c'è dissidio e guerra intestina; gli antesignani del primo schieramento sono l'italiano Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, quelli del secondo sono l'inglese Guglielmo di Ockham (di cui si può ammirare il sepolcro da noi, in Baviera, nella chiesa dei francescani a Monaco), Marsilio dell'accademia di Heidelberg, Giovanni Buridano, fondatore del ginnasio di Vienna, Gregorio da Rimini, sepolto a Vienna [12].

Mentre Gabriel Biel nutrì una grandissima stima per Ockham, al punto di redigere il suo *Collectorium* sulle *Sentenze* seguendo fedelmente il Commentario ockhamistico alla stessa opera, da un'ambivalenza di fondo nel valutare il Venerabilis Inceptor non si è allontanato invece Lutero, che di fatto accettò molte dottrine ockhamistiche (eccezion fatta per la dottrina della predestinazione), pur giudicandole a parole troppo legate alle posizioni degli altri scolastici e perciò da non condividere:

Ci furono quattro correnti di sofisti: albertisti, tomisti, scotisti e moderni, il cui principale esponente fu il francescano Ockham, sepolto a Monaco. Questi fu condannato come eretico per cent'anni [...]. Noi lo chiamavamo il primo venerabile inventore di questa scuola. La controversia era di questo tenore: Uomo è qualcosa di comune o di singolare? I tomisti dicevano: l'umanità è una cosa comune di fatto a Pietro e a tutti gli individui. Scoto fu invece dell'avviso che non esista una cosa comune di sua natura, ma che *de possibili*, non *de facto*, la *Volfangitas* possa essere la *Johannitas*, se Dio così volesse, anche se di fatto compete almeno a un individuo. Ockham sciolse la controversia e disse

[12] Iohannes Turmair detto Aventinus, *Annales ducum Boiariae*, in *Sämmtliche Werke*, vol. III, München 1883, p. 200.

che l'unità e l'identità sono nel vocabolo, mentre la cosa non è comune; la controversia riguarda i vocaboli, non le cose. Per cui i suoi seguaci erano chiamati nominalisti, gli altri realisti. Di qui i due versi:

Terminus est li   sunt modernorum dii
Terminus est res   sunt antiquorum patres

Ma voi felici — rivolto [Lutero] ai commensali — che non avete appreso questo sterco [13].

Anche Lutero, come Aventinus, trasmette alla cultura dell'età moderna l'immagine di un Ockham che per un verso, da abile logico, imprime un nuovo indirizzo all'aristotelismo scolastico, ma che, per altro verso, con la sua disinvoltura dialettica mostra l'inanità di ogni discussione filosofica:

Ockham, benché per ingegno abbia superato tutti e abbia confutato tutte le altre correnti, ha addirittura detto e scritto espressamente che nella Scrittura non si troverebbe affermata la necessità dello Spirito Santo per compiere un'opera buona. Questi uomini avevano talento e preparazione nello studio e invecchiarono insegnando, ma non compresero nulla di Cristo, poiché trascuravano la Bibbia, e nessuno di essi la lesse per meditarla, ma solo per conoscerla, come si legge un libro di storia [14].

Abbiamo riportato per esteso questi passi di Lutero perché risalti in modo diretto l'ironia della sorte toccata al nostro autore: l'umanesimo e la riforma hanno dato un giudizio sostanzialmente negativo del pensiero di Ockham, per quanto esista tutto un filone di studi logici e teologici, protrattosi sino alla fine del XVIII secolo, nettamente influenzato da tematiche ockhamistiche, come ha messo in

[13] M. Lutero, *Tischreden*, n. 5134, vol. IV, Weimar 1916, p. 679. Il *Collectorium* di Biel è stato edito parzialmente da W. Werbeck e U. Hofmann: G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Prol. et liber primus, Tübingen 1973; libri quarti pars prima, Tübingen 1975.

[14] Ivi, n. 5135, pp. 679-80.

risalto recentemente il saggio di T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in « Giornale critico della filosofia italiana » (1974). Quando però gli studiosi dei primissimi anni del nostro secolo intesero ricostruire il pensiero e la fortuna del Venerabilis Inceptor, non trovarono di meglio che fare di lui il precursore della riforma protestante: la presunta presenza di un duplice influsso, positivo per quelle dottrine che da Ockham sono passate in Lutero, e negativo, per quelle dottrine ockhamistiche che non convinsero Lutero e perciò lo spronarono ad abbracciare posizioni radicalmente opposte, permise di fare di Ockham l'ispiratore del pensiero di Lutero, in particolare delle dottrine luterane sulla fede, sulla grazia, sul merito e sulla giustificazione [15]. Da qui presero le mosse diversi studi sul pensiero filosofico di Ockham, volti a scoprire i presupposti logici e teoretici delle conclusioni teologiche: gli studi di F. Ehrle e di K. Michalski su Ockham e sull'ockhamismo, la monografia di C. Giacon sul pensiero filosofico [16] e quella di G. De Lagarde (prima edizione) sul pensiero sociale e politico [17], hanno individuato nelle dottrine di Ockham le radici dell'antimetafisicismo della filosofia moderna e ne hanno fatto il dissolutore della sapiente sintesi scolastica del XIII secolo. Una sostanziale adesione alle tesi di un Ockham dedito alla critica distruttrice era contenuta anche nello studio di N. Abbagnano, che però valu-

[15] Questa tesi fu proposta dapprima da H. Denifle, *Lutero e Luteranesimo nel loro primo sviluppo*, trad. it., Roma 1914², e ripresa da H. Grisar, *Luther*, Freiburg 1911-1912² (cfr. di quest'ultimo anche il volume di sintesi: *Lutero. La sua vita e le sue opere*, trad. it., Torino 1933), e da P. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris 1914.

[16] C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, 2 voll., Milano 1941.

[17] G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. L'individualisme ockhamiste*. IV: *Ockham et son temps*, Paris 1942; V: *Bases de départ*, Paris 1946; VI: *La morale et le droit*, Paris 1946.

tava diversamente l'esito del criticismo ockhamista, in cui vedeva preannunciarsi un metodo e una filosofia nuovi [18]. Sugli aspetti di rottura con la tradizione medioevale si è soffermato anche C. Vasoli, per il quale il significato più maturo ed essenziale della critica ockhamistica sta nell'aver saputo colpire la costruzione dogmatica della scolastica con argomenti efficaci, nell'aver elaborato una logica rigorosa e nell'aver gettato le basi di una moderna visione scientifica, fuori dalle secche della cosmologia aristotelica, troppo legata alla metafisica [19].

Una diversa valutazione del pensiero del Venerabilis Inceptor e del suo posto nella scolastica ha avuto inizio con l'opera di E. Hochstetter, il primo studioso del nostro secolo a condurre una ricerca sistematica su un settore della speculazione ockhamistica [20]. Dopo aver rivendicato l'originalità e l'autonomia del pensiero di Ockham rispetto a quello di Duns Scoto, Hochstetter ha individuato, nella lotta contro l'adattamento della concezione aristotelica della scienza in campo teologico il nucleo centrale della teologia ockhamistica, che però non implica alcuna pregiudiziale separazione fra filosofia e teologia, tant'è vero che Ockham estende la validità del principio di non contraddizione anche all'onnipotenza divina. Secondo Hochstetter, l'orientamento empiristico della filosofia di Ockham va visto alla luce dell'affermazione dell'onnipotenza divina, di cui è conseguenza: le leggi dell'universo devono essere studiate empiricamente e non assolutizzate, perché ciò importerebbe un attentare alla sovrana libertà di Dio di fronte alla realtà contingente. La rigorosa scelta per l'individuale ha implicato l'attestarsi di Ockham su nuove posizioni gnoseologiche: come

[18] N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano 1931.
[19] C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, Firenze 1953.
[20] E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927.

l'uomo si trova incondizionatamente e senza mediazioni di fronte al suo creatore, così, con la conoscenza degli oggetti singolari, l'uomo si mette di fronte alle cose individue, impenetrabili nel loro proprio essere.

L'esempio di Hochstetter è stato seguito da Ph. Boehner che, con un gran numero di ricerche particolari, ha contribuito in modo decisivo alla riscoperta del vero insegnamento di Ockham, soprattutto in campo filosofico[21]. Il principale assunto boehneriano riguarda l'essenziale continuità dell'insegnamento ockhamistico con la tradizione scolastica, contro ogni accusa di fideismo o di razionalismo o di scetticismo: Ockham è un logico consumato che a buon diritto nota l'incompatibilità della metafisica aristotelica con la preoccupazione cristiana della contingenza delle cose[22]; la sua gnoseologia è un « concettualismo realistico », in cui l'oggettività della conoscenza poggia sul nesso causale dei nostri concetti immediati con la realtà[23], e si può facilmente mostrare come ogni esegesi in chiave di un nominalismo in senso stretto sia destituita di fondatezza nei testi[24]. Ockham non è agnostico, ma riconosce la validità della prova dell'esistenza di Dio attraverso

[21] La maggior parte degli studi boehneriani su Ockham è raccolta nel volume P. Boehner, *Collected Articles on Ockham*, ed. St. Bonav., New York-Louvain-Paderborn 1958, curato dal P. E. Buytaert, che ha inteso così rendere omaggio alla memoria dello studioso scomparso nel 1955. Per l'elenco completo degli argomenti, cfr. la Bibliografia finale. Un'esauriente indagine dell'esegesi boehneriana di Ockham è contenuta nel volume di H. Junghans, *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin-Hamburg 1968.

[22] P. Boehner, *Der Stand der Ockham - Forschung*, « Franziskanische Studien », XXXIV, 1952, pp. 12-31.

[23] P. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, « Traditio », IV, 1946, pp. 307-19.

[24] P. Boehner, *The notitia intuitiva of non-existents According to W. Ockham*, « Traditio », I, 1943, pp. 223-45; Id., *Ockham's Theory of Signification*, « Franciscan Studies », VI, 1946, pp. 143-70.

la nozione di causa conservante[25]. Decisivo il contributo ockhamistico nello sviluppo della logica medioevale, purificata dagli elementi platonici e con una preoccupazione esplicitamente formale, come provano la sua teoria della supposizione e quella delle *consequentiae*[26]. Alla logica di Ockham ha dedicato una particolareggiata ricerca anche E. A. Moody, il quale ha mostrato come l'intento delle opere logiche del Venerabilis Inceptor sia quello di ritornare al puro Aristotele, di cui difende la concezione scientifica[27].

Alle radici del cosiddetto « nominalismo » P. Vignaux riscontra due concezioni, strettamente legate tra loro, riguardanti rispettivamente il segno e la realtà significata: la logica è sì l'arte del discorso, ma di un discorso che fa presa sulle cose, stante che i segni le significano naturalmente. Le cose significate poi sono intese da Ockham come intrinsecamente individue e gli elementi che compongono l'individuo (sostanza e accidenti, materia e forma) sono tutti altrettanto singolari: questa « métaphysique de l'individu », è l'intuizione centrale del « nominalismo » a partire dalla quale si comprendono tutte le differenze di Ockham da Tommaso d'Aquino e da Duns Scoto[28]. In un approfondito studio sul Prologo all'*Ordinatio*, R. Guelluy ha indicato come problema fondamentale di Ockham quello di elaborare una concezione della natura delle cose che salvaguardi da un lato il rigore delle istanze logiche,

[25] P. Boehner, *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 50-69.

[26] P. Boehner, *Does Ockham Know of Material Implication*, « Franciscan Studies », XI, 1951, pp. 203-30; Id., *Medieval Logic*, Manchester 1952.

[27] E. A. Moody, *The Logic of W. of Ockham*, New York 1935; ristampa anastatica nel 1965.

[28] P. Vignaux, *Nominalisme*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, Paris 1931, pp. 717-84; Id., *Justification et Prédestination au XIV^e^ siècle*, Paris 1934; Id., *Luther commentateur des Sentences*, Paris 1935.

dall'altro la visione cristiana di un Dio sovranamente libero e indipendente dalle sue creature. Nello stabilire ciò che è essenziale a una determinata realtà non si deve, di conseguenza, tener conto solo di come essa si presenta nel contesto delle cause seconde, dal momento che a Dio è sempre possibile agire indipendentemente da esse; una cosa può perciò essere quella che è, indipendentemente da tutto ciò che non è costitutivo della sua essenza, indipendentemente da tutte le connessioni cui può essere soggetta nell'ordine naturale: infatti, l'unica cosa impossibile a Dio è il far sì che una determinata realtà non sia identica a se stessa. Ockham è perciò un realista secondo l'accezione moderna del termine, anche se non lo è nel senso che al termine davano i medioevali: siccome, per le ragioni ricordate, la conoscenza complessa dell'uomo non raggiunge le cose in sé, ma si estende solo a ciò attraverso cui vengono notificate dall'esterno, il Guelluy, pur riconoscendo la coerenza interna della speculazione ockhamistica, riscontra in essa la presenza di motivi nominalistici (« l'ockhamisme est, dès lors, une classification des fait ou de possibilités plus qu'une véritable métaphysique »), non disgiunti da tracce di empirismo, che hanno portato all'esclusione della possibilità di conoscere le sostanze [29].

Sempre negli anni dell'immediato dopoguerra, nel Franciscan Institute dell'Università di St. Bonaventure (New York), un gruppo di studiosi guidati da P. Boehner ha condotto una nutrita serie di ricerche su punti dottrinali specifici, sulla base di una lettura scevra di pregiudizi degli scritti del maestro inglese: S. F. Day ha studiato il problema della conoscenza intuitiva (1947); M. Menges ha analizzato l'univocità dei concetti trascendentali (1952), mentre O. Fuchs si è soffermato sulla concezione

[29] R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris 1947, pp. 359 sgg.

ockhamistica degli *habitus* psicologici (1952), D. Webering ha esaminato la teoria della dimostrazione (1953); H. Shapiro ha ricostruito i concetti base della cosmologia: tempo, spazio e moto (1957).

Un valido contributo per una migliore collocazione storica del Venerabilis Inceptor è venuto dalla mirabile monografia di L. Baudry, in cui si ricostruisce la biografia e si analizzano la genesi, la struttura e la tradizione manoscritta dell'intero patrimonio filosofico, teologico e politico di Ockham [30]. Allo studioso francese, che aveva in precedenza dedicato un interessante volume di *querelle* tardomedioevale sui futuri contingenti, dobbiamo anche due illuminanti articoli sulla teologia razionale e sui rapporti tra fede e ragione nelle opere ockhamistiche.

Anche G. Martin, in una monografia su Ockham pubblicata nel 1949, dà una valutazione positiva del pensiero di Ockham in rapporto alla tradizione scolastica, benché la sua interpretazione della gnoseologia e della metafisica ockhamistiche in direzione della filosofia trascendentale kantiana non possa essere condivisa sino in fondo. Più riservati invece i giudizi di B. Nardi [31] e di E. Bettoni [32], il quale peraltro recentemente ha attenuato le sue riserve nei confronti del criticismo ockhamistico [33].

Negli anni 1962-63 è datata la nuova edizione dei volumi di G. De Lagarde su *La naissance de*

[30] L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I: *L'homme et les oeuvres*, Paris- 1950.

[31] B. Nardi, *Occam*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, Città del Vaticano 1952, coll. 38-42.

[32] E. Bettoni, *Guglielmo di Occam*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. IV: *La Scolastica*, Milano 1954, pp. 1411-76; Id., *Guglielmo Occam appartiene alla scuola francescana?*, « Studi Francescani », LII, 1955, pp. 169-86.

[33] E. Bettoni, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 66, 1974, pp. 804-12.

*l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, dedicati alle dottrine politiche ed ecclesiologiche del Venerabilis Inceptor: abbandonata la precedente visione di un Ockham prevalentemente impegnato nella dissoluzione della scolastica, l'autore procede ad una ricostruzione analitica del pensiero sociale ockhamistico, inserito in una posizione intermedia fra l'agostinismo politico della tradizione e il laicismo marsiliano.

Negli ultimissimi anni, accanto allo studio già menzionato sullo statuto parigino del 1340 condotto da R. Paqué, il quale peraltro dà una valutazione fondamentalmente negativa della filosofia di Ockham, hanno visto la luce diversi altri contributi degni di nota: J. Miethke, in un volume dedicato al pensiero sociale del Venerabilis Inceptor, analizza l'*Opus nonaginta dierum* e ritiene di poter individuare la chiave delle dottrine politiche del maestro inglese nella sua presa di posizione radicale circa la povertà francescana, comportante una peculiare concezione dello spirito evangelico, dell'uso dei beni terreni, della natura dell'autorità ecclesiastica e civile [34].

Sulla genesi storica del pensiero filosofico ockhamistico si soffermano gli articoli di G. Gál, *Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis* e *Henricus de Harclay: quaestio de significatio conceptus universalis*, quello di S. Brown, *Walter Burleigh's Treatise De suppositionibus and its influence on W. of Ockham*, e quello di F. Corvino, *L'influenza di G. Duns Scoto sul pensiero di G. d'Occam*.

Sugli aspetti più propriamente linguistici delle dottrine logiche e gnoseologiche del Venerabilis Inceptor si soffermano invece J. Pinborg, nei due volumi dedicati alla linguistica e alla semantica medioevale, e T. De Andrés, il cui studio su *El nomi-*

[34] J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

*nalismo de G. de Ockham como filosofía del lenguaje* (1969), costituisce indubbiamente il più originale e intelligente contributo di questi ultimi anni. De Andrés individua le radici della critica ockhamistica al realismo nell'*horror naturae*, nel rifiuto cioè di accordare una qualche consistenza metafisica alla natura, consistenza che la renderebbe portatrice di una necessità intrinseca tale da ripugnare all'affermazione della sovrana libertà e onnipotenza divina: Ockham viene così a respingere la possibilità di fare della natura la base esplicativa del procedimento con cui si arriva alla conoscenza dell'universale. Alle radici della gnoseologia ockhamistica De Andrés vede anche un secondo rifiuto, quello della teoria dominante nel XIII secolo del concetto come immagine, come riproduzione mentale dell'essenza delle cose: Ockham intende il concetto come segno, lo vede come naturalmente significativo, capace di generare la conoscenza diretta delle cose extramentali. Il concetto è segno naturale della realtà in quanto è una reazione psicosomatica spontanea, non manipolabile volontariamente, dovuta a una « preordinazione strutturale dell'uomo »; ne è conferma il fatto che, dopo aver a lungo esitato, Ockham ha abbracciato la tesi secondo la quale l'universale, quanto all'essere che gli è proprio, coincide con lo stesso atto dell'intendere.

La recentissima monografia di G. Leff sul pensiero di Ockham [35] costituisce una diligente riesposizione del pensiero del maestro inglese alla luce delle nuove acquisizioni critiche. L'importanza del volume è da ricondurre anzitutto all'autocritica che il Leff compie delle valutazioni tendenzialmente negative sul XIV secolo in generale e sull'ockhamismo in

[35] G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester 1975. Quando il manoscritto di questo volume era già stato consegnato all'editore, ci è pervenuto il libro di A. S. Mc Grade, *The Political Thought of W. of Ockham. Personal and Institutional Principles*, London-New York 1974.

particolare, da lui avanzate in studi precedenti [36]; merito indiscutibile del Leff è poi la chiarezza dell'esposizione organica, soprattutto delle dottrine logico-gnoseologiche e teologiche, anche se gli argomenti della terza parte (*The Created Order: Man, Nature, Society*) sono trattati in modo sproporzionato (solo 116 pagine) rispetto alle prime due parti (526 pagine), e, per quanto concerne particolarmente il pensiero politico, piuttosto superficialmente. Infine, benché il Leff si serva della tradizione manoscritta delle opere del Venerabilis Inceptor, il che gli permette di muoversi con sicurezza nell'individuare i riferimenti ai contenuti dottrinali, tuttavia egli ignora alcuni studi di questi ultimi anni (in particolare, quello sopra ricordato di De Andrés) che gli avrebbero offerto interessanti spunti per l'esposizione. Merito non indifferente, nell'attuale stadio delle ricerche su Ockham, sarebbe stata la ricostruzione analitica delle fonti relative alle singole dottrine ockhamistiche, ma l'interesse non precipuamente storico del Leff ha fatto sì che questo settore di indagine continui a restare aperto ad una futura sistemazione.

[36] Soprattutto G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961 e Id., *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 voll., Manchester 1967.

# BIBLIOGRAFIA

## I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO

Heynck V., *Ockham-Literatur 1919-1949*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 164-83.
Reilly J. P., *Ockham Bibliography*, « Franciscan Studies », XXVIII, 1968, pp. 197-214.
Ghisalberti A., *Bibliografia su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LXI, 1969, pp. 273-84, 545-71.

## II. EDIZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ORIGINALE

Non si possiede ancora l'edizione critica dell'intera produzione letteraria di Ockham; ad essa attende il Franciscan Institute, annesso all'Università di St. Bonaventure, New York, il quale ha sinora edito due volumi dell'*Opera theologica* (il Prologo e le prime tre distinzioni dell'*Ordinatio*) e un volume dell'*Opera philosophica* (la *Summa Logicae*). All'edizione delle opere politiche attende invece un gruppo di studiosi dell'Università di Manchester che sinora ha pubblicato 3 volumi (la ristampa del primo volume dell'*Opera politica* è stata fatta nel 1974).

Solo per poche opere, prevalentemente di carattere polemico-politico, è possibile stabilire la data esatta di composizione; l'ordine cronologico degli scritti ockhamistici è tuttavia stato fissato dai critici con un'ampia con-

vergenza di vedute. Resta ancora aperta la questione se Ockham abbia iniziato la sua attività di scrittore con il *Commento alle Sentenze*, come vuole il Boehner, o con l'*Expositio aurea*, come vuole il Baudry[1].

Convenzionalmente, le opere di Ockham vengono suddivise in due raggruppamenti, nel primo dei quali rientrano le opere filosofiche e teologiche, composte quasi tutte anteriormente al 1328 (anno della fuga di Ockham da Avignone), mentre nel secondo si fanno rientrare gli scritti d'indole polemica e politica, composti durante gli anni del soggiorno a Monaco (1328-1349).

*Opere filosofiche e teologiche.*

*Quaestio super Bibliam*. Non pervenuta.

*Expositio in librum Porphyrii, in librum Praedicamentorum, in duos libros Perihermeneias, in duos libros Elenchorum*. Le prime tre *Expositiones* furono edite a Bologna nel 1496 da Marco da Benevento, sotto il titolo di *Expositio aurea super artem veterem*. E. A. Moody ha curato l'edizione critica del *Prooemium* e dell'*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, St. Bonaventure, New York 1965.

*Expositio super octo libros Physicorum*. Il solo prologo è edito da C. H. Mohan, « Franciscan Studies », V, 1945, pp. 238-46 e da P. Boehner, *Ockham. Philosophical Writings*, London 1967[4], pp. 2-16.

*Philosophia naturalis sive Summulae in libros Physicorum*. Edizioni antiche: Roma 1495; Venezia 1506; Roma 1637.

*Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum*. Edizioni antiche: Strasbourg 1483; Lyon 1495. In edizione critica, il *Prologus* e le *distinctiones I-III*, a cura di G. Gál e S. Brown, St. Bonaventure, New York 1967 e 1970.

[1] Noi ci atterremo, come si può vedere dall'elenco che segue, al parere del Baudry, la cui posizione peraltro non preclude la possibilità di ulteriori sviluppi delle ricerche. Cfr.: Ph. Boehner, *The Relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences*, « Franciscan Studies », XI, 1951, pp. 305-16 (ora anche in CAO, pp. 96-110); L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, cit., pp. 262-70.

*Reportatio sive Quaestiones in secundum, tertium et quartum librum Sententiarum*. Edizione antica: Lyon 1495.

*Quodlibeta septem*. Edizioni antiche: Paris 1487 e 1488; Lyon 1488; Strasbourg 1491.

*Summa Logicae*. Numerose edizioni antiche: Paris 1488; Bologna 1498; Venezia 1502, 1522 e 1591; Oxford 1675. Edizione critica completa, a cura di P. Boehner, G. Gál e S. Brown, St. Bonaventure, New York 1974.

*De sacramento altaris*. Edizioni antiche: Paris 1490; Strasbourg 1491; Venezia 1504 e 1516. Edizione critica a cura di T. B. Birch, Burlington (Iowa) 1930.

*Quaestiones in libros Physicorum*. Edizione parziale a cura di F. Corvino, « Rivista critica di storia della filosofia », 1955-1956-1957-1958, e di P. Boehner, *Ockham. Philosophical Writings*, London 1967[4], pp. 115-25.

*Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*. Edizione antica: Bologna 1496. Edizione critica a cura di Ph. Boehner, St. Bonaventure, New York 1945.

*De relatione*. Edizione recente a cura di C. H. Mohan, « Franciscan Studies », XI, 1951, pp. 273-303.

*Compendium logicae sive Tractatus logicae minor*. Edizione recente a cura di E. Buytaert, « Franciscan Studies », XXIV, 1964, pp. 55-100.

*Elementarium logicae*. Edizione recente a cura di E. Buytaert, « Franciscan Studies », XXV, 1965, pp. 170-276; XXVI, 1966, pp. 66-173.

*Opere polemico-politiche.*

*Allegationes religiosorum virorum*, documento steso in collaborazione con Francesco d'Ascoli, Enrico di Talheim e Bonagrazia da Bergamo. Edito da E. Baluze - G. D. Mansi, « Miscellanea », t. III, Lucca 1762, pp. 315a-323b, e da C. Eubel, « Bullarium Franciscanum », t. V, Roma 1898, pp. 388-96.

*Opus nonaginta dierum*. Edizioni antiche: Louvain 1481; Lyon 1495; Frankfurt 1614. Edizione critica a cura di H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera politica*, vol. I, Manchester 1974[2] e vol. II, Manchester 1963.

*Dialogus*, in tre parti: la seconda parte sino ad oggi non è stata trovata; dei nove trattati che dovevano comporre la terza parte, ci sono giunti solo i primi due (il secondo è peraltro incompiuto). Edizioni antiche: Paris 1476; Lyon 1494; Frankfurt 1614.

*Epistola ad fratres minores*. Edizioni critiche a cura di: L. Baudry, « Revue d'histoire franciscaine », III, 1926, pp. 201-15; C. K. Brampton, *Gulielmi de Ockham Epistola ad fratres minores*, Oxford 1929; R. F. Bennett - H. S. Offler, *Guillelmi de Ockham Opera politica*, vol. III, Manchester 1956.

*De dogmatibus papae Johannis XXII*. Edizioni antiche: Paris 1476; Lyon 1495; Frankfurt 1614 (in questa edizione, M. Goldast la pubblica come seconda parte del *Dialogus*).

*Tractatus contra Johannem XXII*. Edizione critica a cura di H. S. Offler, *Opera politica*, vol. III, Manchester 1956.

*Tractatus contra Benedictum XII*. Edizione critica curata da H. S. Offler, *ibid.*

*Compendium errorum papae Johannis XXII*. Edizioni antiche: Paris 1476; Louvain 1481; Lyon 1495; Frankfurt 1614.

*An princeps*. Edizione critica a cura di H. S. Offler, *Opera politica*, vol. I, Manchester 1974².

*Breviloquium de potestate papae*. Edizioni critiche a cura di L. Baudry, Paris 1937 e di R. Scholz, Leipzig 1944.

*Octo quaestiones*. Edizioni antiche: Lyon 1496; Frankfurt 1614. Edizione critica a cura di H. S. Offler, *Opera politica*, vol. I, Manchester 1974².

*Consultatio de causa matrimoniali*. Edizioni antiche: Heidelberg 1598; Frankfurt 1614. Edizione critica a cura di H. S. Offler, *ibid.*

*De imperatorum et pontificum potestate*. Edizioni critiche a cura di: R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, vol. II, Roma 1914, pp. 453-80; C. K. Brampton, Oxford 1927. W. Mulder ha pubblicato il cap. XXVII dell'opera, « Archivum franciscanum historicum », XVII, 1924, pp. 72-97.

*Opere dubbie.*

*Tractatus de principiis theologiae.* Ed. L. Baudry, Paris 1936.
*Centiloquium theologicum.* Ed. P. Boehner, « Franciscan Studies », I, 1941 e II, 1942.
*Tractatus de successivis.* Ed. P. Boehner, St. Bonaventure, New York 1944.
*De puncto, de negatione.* Inedita.
*De invisibilibus.* Non pervenuta.
*De quantitate in se.* Il Baudry la ritiene un'opera autentica, mentre Boehner e Giacon la considerano un estratto dalla *Summa Logicae* (capitoli 44 e 45 della prima parte).
*Quaestiones disputatae.* Inedite.
*Allegationes de potestate imperiali.* Estratti dell'opera sono pubblicati da R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, cit., vol. II, pp. 417-31.
*De electione Caroli quarti.* Non possediamo alcun manoscritto di quest'opera; sono note solo le parti riprodotte nei primi capitoli del *Tractatus contra Wilhelmum Ockham* di Corrado di Megenberg. Cfr.: C. Müller, *Traktat gegen Unterwerfungsformel Clemens IV.*, Giessen 1888; R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, cit., vol. II, pp. 347-63.

### III. TRADUZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ITALIANA

Non esiste la traduzione italiana di singole opere, mentre sono state curate le seguenti traduzioni antologiche:

Bettoni E., *Guglielmo di Occam*, in *Grande antologia filosofica*, vol. IV: *La Scolastica*, Milano 1954, pp. 1411-76.
Coccia A., *Ockham. Filosofia, teologia, politica*, Palermo 1966.
Siclari A., *Occam. Il problema della scienza*, Padova 1969.

Ghisalberti A., *Guglielmo di Ockham. Scritti filosofici*, Milano 1974.

### IV. TRADUZIONI IN LINGUA STRANIERA

Birch T. B., *The « De Sacramento Altaris » of William of Ockham*, Burlington (Iowa) 1930.
Boehner P., *Ockham. Philosophical Writings*, London 1967[4].
Kluge E.-H., *William of Ockham's Commentary on Porphyry.* Introduction and english translation, « Franciscan Studies », XXXIII, 1973, pp. 171-254.

### V. LESSICI

Baudry L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, Paris 1958.

### VI. STUDI CRITICI

1. *Studi di carattere generale.*

Monografie:

Canella G., *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, Firenze 1907.
Muschietti F., *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo d'Occam*, Bellinzona 1908.
Abbagnano N., *Guglielmo di Ockham*, Lanciano 1931.
Giacon C., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, Milano 1941.
Id., *Occam*, Brescia 1945.

Vasoli C., *Guglielmo d'Occam*, Firenze 1953.
Ghisalberti A., *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972.
Leff G., *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester 1975.

Presentazione in enciclopedie:

Amann E. - Vignaux P., *Occam*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, Paris 1931, pp. 864-904.
Nardi B., *Occam*, in *Enciclopedia cattolica*, t. IX, Città del Vaticano 1952, pp. 38-42.
Giacon C., *Occam*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Firenze 1967², pp. 1096-105.
Klein J., *Ockham*, in *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingen 1960, pp. 1556-62.
Reilly J. P., *Wilhelm von Ockham*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, Freiburg i. W. 1965, pp. 1142-5.

2. *Studi speciali.*

Studi sulla vita e sulle opere:

Goldast M., *Monarchia Sancti Romani Imperii*, Frankfurt 1614.
Wadding L., *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, Roma 1773.
Id., *Scriptores ordinis minorum*, Roma 1806.
Marcour A., *Anteil der Minoriten am Kampfe zwischen König Ludwig IV von Bayern und Papst Johann XXII*, Emmerich 1874.
Müller C., *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie*, Tübingen 1880.
Knotte E., *Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Wiesbaden 1903.
Mollat G., *Lettres communes de Jean XXII*, Paris 1904-1929.
Id., *Les papes d'Avignon*, Paris 1912.
Hofer J., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham*, «Archivum franciscanum historicum», VI, 1913, pp. 209-33, 439-65, 654-69.

Moeller R., *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914.
Hoffmann G., *Der Streit über die selige Schau Gottes*, Leipzig 1917.
Pelzer A., *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon, en 1326*, « Revue d'histoire ecclésiastique », XVIII, 1922, pp. 240-70.
Mulder W., *Gulielmi Ockham Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, « Archivum franciscanum historicum », XVI, 1923, pp. 469-92; XVII, 1924, pp. 72-97.
Federhofer F., *Ein Beitrag zur Bibliographie und zur Biographie des Wilhelm von Ockham*, « Philosophisches Jahrbuch », XXXVIII, 1925, pp. 26-48.
Baudry L., *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise*, « Revue d'histoire franciscaine », III, 1926, pp. 185-215.
Little A. G., *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, « Archivum franciscanum historicum », XIX, 1926, pp. 803-74.
Baudry L., *Fragments inconnus de Guillaume d'Occam: Le Tractatus de principiis theologiae*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus de séances de l'année 1927, Paris 1927, pp. 46-54.
Gibson S., *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford 1931.
Bornhak O., *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs von Bayern*, Weimar 1933.
Baudry L., *Les rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », IX, 1934, pp. 155-73.
Glorieux P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris 1935.
Koch J., *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozess*, « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », VII, 1935, pp. 353-80; VIII, 1936, pp. 79-93, 168-97.
Baudry L., *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam*, Paris 1936.
Id., *Sur trois manuscrits occamistes*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », X-XI, 1936, pp. 129-62.
Bonmann O., *Ein franziskanischer Literaturkatalog des*

*XV. Jahrhunderts*, « Franziskanische Studien », XXIII, 1936, pp. 113-49.
Baudry L., *Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XVIII, 1943, pp. 337-69.
Id., *Remarques sur trois manuscrits occamistes*, ivi, XXI, 1946, pp. 169-74.
Balic C., *La valeur critique des citations des oeuvres de Jean Duns Scot*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, pp. 531-56.
Iserloh E., *Um die Echtheit des « Centiloquium ». Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke*, « Gregorianum », XXX, 1949, pp. 78-103, 309-46.
Baudry L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques.* I: *L'homme et les oeuvres*, Paris 1950.
Heynck V., *Die unpolemischen Schriften Ockhams. Abfassungszeit, Echtheit, handschriftliche Bezeugung und Ausgaben nach Ph. Boehner O.F.M.*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 156-63.
Hoehn R., *Wilhelm Ockham in München*, ivi, pp. 142-55.
Boehner P., *Three Sums of Logic Attributed to William Ockham*, « Franciscan Studies », XI, 1951, pp. 173-93. Edito in *Collected Articles on Ockham* (CAO), pp. 70-96.
Id., *The Relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences*, « Franciscan Studies », XI, 1951, [305]-[316]. Edito in CAO, pp. 96-110.
Id., *Der Stand der Ockham-Forschung*, « Franziskanische Studien », XXIV, 1952, pp. 12-31. Edito in CAO, pp. 1-23.
Maier A., *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*, « Archivum franciscanum historicum », XLVI, 1953, pp. 161-94.
Boehner P., *The Hypothetical First Redaction of Ockham's Expositio Aurea*, « Franciscan Studies », XIV, 1954, pp. 374-86. Riedito in CAO, pp. 50-65.
Barth T., *Die Summa Logicae des Wilhelm Ockham und der Traktat De puritate artis logicae des Walter Burleigh in zwei Handschriften der Kommunalbibliothek von Treviso*, « Franziskanische Studien », XXXVII, 1955, pp. 411-6.

Crino L., *Guglielmo Occam nella sua vita e nelle sue opere*, « Studi Francescani », LII, 1955, pp. 205-15.
Maier A., *Handschriftliches zu Wilhelm Ockham und Walter Burley*, « Archivum franciscanum historicum », XLVIII, 1955, pp. 225-51.
Corvino F., *Le « Quaestiones in libros Physicorum » nella formazione del pensiero di Guglielmo d'Occam*, « Riv. Crit. St. Fil. », XII, 1957, pp. 385-411.
Hoffmann F., *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1959.
Brampton C. K., *A Note on Auriol, Ockham and Ms. Borghese 329*, « Gregorianum », XLI, 1960, pp. 713-6.
Id., *Traditions Relating to the Death of William of Ockham*, « Archivum franciscanum historicum », LIII, 1960, pp. 442-9.
Id., *Ockham and His Alleged Authorship of the Tract « Quia saepe juris »*, ivi, LIII, 1960, pp. 30-8.
Id., *Guillaume d'Ockham et la « Prima redactio » de son Commentaire sur les Sentences*, « Rev. Hist. Eccl. », LVI, 1961, pp. 470-6.
Id., *Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV*, « Medium Aevum », XXXI, 1962, pp. 81-7.
Id., *The Probable Date of Ockham's « Lectura Sententiarum »*, « Archivum franciscanum historicum », LV, 1962, pp. 367-74.
Id., *Guillaume d'Ockham, fut-il maître en théologie?*, « Etudes franciscaines », XIII, 1963, pp. 53-9.
Id., *The Probable Order of Ockham's Non-Polemical Works*, « Traditio », XIX, 1963, pp. 469-83.
Id., *Guillaume d'Ockham et la date probable de ses opuscules sur l'Eucharistie*, « Etudes franciscaines », XIV, 1964, pp. 77-8.
Id., *A Note on the Manuscript Tradition of Ockham's Tractatus « De quantitate »*, « Archivum franciscanum historicum », LVII, 1964, pp. 383-91.
Id., *Ockham and His Authorship of the « Summulae in libros Physicorum »*, « Isis », LV, 1964, pp. 416-26.
Richter V., *Zu Ockhams Handschrift Vat. Borghese 68*, « Gregorianum », XLVI, 1965, pp. 766-816.
Brampton C. K., *Personalities at the Process Against Ockham at Avignon, 1324-1326*, « Franciscan Studies », XXVI, 1966, pp. 4-25.

Giacon C., *Una « Nota magistri fratris Occam de quantitate » nel Cod. Lat. 276 della Biblioteca di Stato di Monaco di Baviera*, in *La filosofia della natura nel Medio Evo* (Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale, Passo della Mendola [Trento], 31 agosto - 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 625-33.
Brown S., *Sources for Ockham's Prologue to the Sentences*, « Franciscan Studies », XXVI, 1966, pp. 36-65; XXVII, 1967, pp. 39-107.
Miethke J., *Ockhams Summulae in libros Physicorum - ein nichtauthentische Schrift?*, « Archivum franciscanum historicum », LX, 1967, pp. 55-78.
Id., *Zu Wilhelm Ockhams Tod*, ivi, LXI, 1968, pp. 79-98.
Solaguren C., *La edición critica de las obras de Guillermo de Ockham*, « Verdad y Vida », XXVI, 1968, pp. 269-73.
Brampton C. K., *The Probable Date of Ockham's Noviciate*, « Franziskanische Studien », LI, 1969, pp. 78-85.
Brown S., *Walter Burleigh's Treatise De Suppositionibus and Its Influence on W. of Ockham*, « Franciscan Studies », XXXII, 1972, pp. 15-64.
Gál G., *Henricus de Harclay: quaestio de significato conceptus universalis. (Fons doctrinae Guillelmi de Ockham)*, ivi, XXXI, 1971, pp. 178-234.
Brown S., *Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias*, ivi, XXXIII, 1973, pp. 42-134.
Leibold G., *Zur Authentizität der Quaestiones in libros Physicorum Wilhelms von Ockham*, « Philosophisches Jahrbuch », LXXX, 1973, pp. 368-78.
Richter V., *Zum Incipit des Physikkommentars von Ockham*, ivi, LXXXI, 1974, pp. 197-201.

Studi sul pensiero filosofico e scientifico:

Bruckmüller F., *Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham*, München 1911.
Duhem P., *Études sur Léonard de Vinci*, vol. III, Paris 1913.
Doncoeur P., *Le nominalisme d'Ockham. Théories du mouvement, du temps et du lieu*, « Revue de philosophie », XXVIII, 1921, pp. 234-49.
Id., *La théorie de la matière et de la forme chez Guil-

*laume Occam*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », X, 1921, pp. 21-51.
Id., *Le nominalisme de Guillaume d'Occam. La théorie de la rélation*, « Revue néoscolastique de philosophie », XXIII, 1921, pp. 5-25.
Belmond S., *Deux penseurs franciscains: Pierre-Jean Olivi et Guillaume Occam*, « Etudes franciscaines », XXXV, 1923, pp. 194-7.
Federhofer F., *Die Philosophie des Wilhelm von Ockham im Rahmen seiner Zeit*, « Franziskanische Studien », XII, 1925, pp. 273-96.
Betzendörfer W., *Glauben und Wissen bei Occam*, « Theologische Blätter », 1926, pp. 257-61.
Federhofer F., *Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham*, « Philosophisches Jahrbuch », XXXIX, 1926, pp. 263-87.
Hochstetter E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927.
Becher H., *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*, « Scholastik », III, 1928, pp. 369-93.
Sladeczek F.-M., *Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaft, insbesondere der Realwissenschaft sichergestellt?*, ivi, IV, 1929, pp. 253-5.
Vignaux P., *Nominalisme*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, Paris 1931, pp. 717-84.
Abbagnano N., *A proposito di Ockham*, « Logos », XV, 1932, pp. 366-9.
Moser S., *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*, Innsbruck 1932.
Kraus J., *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay... Ockhams Kritik an Harclays Universalienlehre und ihr Ergebnis*, « Divus Thomas », XI, 1933, pp. 288-314.
Baudry L., *A propos de la théorie occamiste de la relation*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », IX, 1934, pp. 199-203.
Garvens A., *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, « Franziskanische Studien », XXI, 1934, pp. 243-73, 360-408.
Moody E. A., *The Logic of William of Ockham*, New York 1935.
Birch T. B., *The Theory of Continuity of William of*

*Ockham*, « Philosophy of Science », III, 1936, pp. 494-505.
Tornay S. C., *William of Ockham's Nominalism*, « Philosophical Review », XLV, 1936, pp. 245-68.
Zuidema S. V., *De philosophie van Occam im zijn commentaar op de Sententien*, 2 voll., Hilversum 1936.
Rossi M. M., *Riflessioni sul rasoio di Occam*, « Logos », XX, 1937, pp. 319-58.
Rogers C. F., *Occam's Razor*, « Theology », XL, 1940, pp. 340-9.
Chiocchetti E., *La cognizione dell'individuale in Guglielmo d'Occam*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », XXXIII, 1941, pp. 56-8.
Weinberg J. R., *Ockham's Conceptualism*, « Philosophical Review », L, 1941, pp. 523-8.
Bonke E., *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel*, « Collectanea Franciscana », XIV, 1944, pp. 57-83.
Pegis A. C., *Concerning William of Ockham*, « Traditio », II, 1944, pp. 465-80.
Picard N., *Notae de loco et momento historico philosophiae Guillelmi de Ockham*, « Antonianum », XIX, 1944, pp. 87-104.
De Lagarde G., *Un exemple de logique ockhamiste*, « Revue du moyen âge latin », I, 1945, pp. 237-58.
Day S., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, New York 1947.
Guelluy R., *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris 1947.
Hochstetter E., *Ockham-Forschung in Italien*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », I, 1947, pp. 559-78.
Moody E. A., *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt*, « Franciscan Studies », VII, 1947, pp. 113-46.
Feys R., *Guillaume d'Ockham, theoricien de la connaissance*, « Revue philosophique de Louvain », XLVI, 1948, pp. 189-201.
Pegis A. C., *Some Recent Interpretations of Ockham*, « Speculum », XXIII, 1948, pp. 452-63.
Hochstetter E., *Nominalismus?*, « Franciscan Studies », IX, 1949, pp. 370-403.
Maier A., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, vol. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahr-*

*hundert*, Roma 1949; vol. II: *Das Problem der intensiven Grösse, die Impetustheorie*, Roma 1951; vol. III: *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Roma 1952; vol. IV: *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastik*, Roma 1955; vol. V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma 1958.
Martin G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949.
Moody E. A., *Ockham and Aegidius of Rom*, « Franciscan Studies », IX, 1949, pp. 417-42.
Barth T., *Wilhelm Ockham und die Philosophie der Ordnungen*, « Philosophisches Jahrbuch », LX, 1950, pp. 323-34.
Boehner P., *On a Recent Study of Ockham*, « Franciscan Studies », X, 1950, pp. 191-6. Riedito in CAO, pp. 33-42.
Id., *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erklärungen*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 50-69. Riprodotto in CAO, pp. 399-420.
Giacon C., *Guglielmo di Occam e il valore storico del suo pensiero*, « Giornale di Metafisica », V, 1950, pp. 700-8.
Hochstetter E., *Viator Mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 1-20.
Maillo A., *Raices y critica de la doctrina pedagógica de la intuición. En el centenario del Ockham*, « Revista de Pedagogia Española », XIII, 1950, pp. 15-22.
Martin G., *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 31-49. Riedito in Martin G., *Gesammelte Abhandlungen*, Band I (Kantstudien, Ergänzunghefte, 81), Köln 1961, pp. 19-34.
Salamucha J., *Die Aussagenlogik bei Wilhelm Ockham* (Aus dem Polnischen übersetzt von Johannes Bendiek ofm), « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 97-134.
Suk O., *The Connection of Virtues According to Ockham*, « Franciscan Studies » X, 1950, pp. 9-32, 91-113.
Versiani Velloso A., *Guilhelme de Ockham*, « Kriterion », (Brasil), III, 1950, pp. 182-5.
Boehner P., *Does Ockham Know of Material Implica-*

*tion?*, « Franciscan Studies », IX, 1951, pp. 203-30. Riedito in CAO, pp. 319-51.
De Gandillac M., *Occam et la « via moderna »*, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1951, vol. XIII, pp. 417-73; trad. it., Torino 1965, pp. 577-656.
De Urmeneta F., *La ontologia en los « Quodlibetos » de Guillermo Ockham y Santo Tomás. A proposito de un centenario*, « Estudios franciscanos », LII, 1951, pp. 59-75.
Id., *La psicologia en los Quodlibetos de Ockham y Santo Tomás*, « Revista de Psicologia General y applicada », VI, 1951, pp. 285-96.
Messner R., *Die Logik Ockhams und die Erleuchtungs-lehre Bonaventuras*, « Wissenschaft und Weisheit », XIV, 1951, pp. 226-36.
Rohmer J., *L'intentionnalité des sensations de Platon à Ockham*, « Revue des Sciences Religieuses », XXV, 1951, pp. 5-39.
Boehner P., *Medieval Logic*, Manchester 1952.
Fuchs O., *The Psichology of Habit According to William Ockham*, St. Bonav., New York-Louvain 1952.
Kölmel W., *Die Freiheit des Menschen bei Wilhelm Ockham*, in *Beilage zur Festschrift der Lessingschule*, Mannheim 1952.
Menges M. C., *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 9), St. Bonaventure, New York-Louvain 1952.
Vasoli C., *Ricerche preliminari sulla logica occamista*, « Atti dell'Accademia Colombaria », n. s. III, XVII, 1952, pp. 19-54.
Baudry L., *Guillaume d'Occam, critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XXVIII, 1953, pp. 99-112.
Messner R., *Ueber die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnishaltung Bonaventuras und Ockhams*, « Antonianum », XXVIII, 1953, pp. 131-46.
Moody E. A., *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam 1953.
Rubert Candáu J. M., *Entorno a la interpretación del ockhamismo*, « Verdad y Vida », XI, 1953, pp. 367-72.

Webering D., *Theory of Demonstration According to W. Ockham*, St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn 1953.

Bergmann G., *Some Remarks on the Ontology of Ockham*, « Philosophical Review », LXIII, 1954, pp. 560-571.

Lucey P. sj, *Metaphysics and the Philosophy of William Ockham* (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae), Roma 1954.

Bettoni E., *Guglielmo Occam appartiene alla scuola francescana?*, « Studi Francescani », LII, 1955, pp. 169-186.

Klocker H. A., *William of Ockham and the Proofs for the Existence of God* (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae), Roma 1955.

Shapiro H., *Motion, Time and Place According to William Ockham* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 13), St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn 1957. Pubblicato anche in « Franc. St. », XVI, 1956, pp. 203-303, 319-72.

Beirle J. D., *Ockham's Theory of Consequence*, « Dissertation Abstracts », XVII, 1957, pp. 30-47.

Tisato R., *Il pensiero politico medioevale. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio.* Testi scelti, tradotti e illustrati, Treviso 1957.

Kapp R., *Ockham's Razor and the Unification of Physical Science*, « The British Journal for the Philosophy of Science », VIII, 1957-58, pp. 265-80.

Klocker H. A., *Ockham and the Cognoscibility of God*, « The Modern Schoolman », XXXV, 1957-58, pp. 77-90.

Duncan D., *Occam's Razor*, London 1958.

Duhem P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome VII *La physique parisienne au XIV siècle*, Paris 1958.

Maurer A., *Ockham's Conception of the Unity of Science*, « Mediaeval Studies », XX, 1958, pp. 98-112.

Vereecke L., *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham*, « La vie spirituelle » (suppl.), XLV, 1958, pp. 123-43.

Van Stockum Th. C., *William van Occam, wijsger, theoloog en politicus*, « Nederlands theologisch Tijdschrift », XIII, 1958-59, pp. 241-52.
Chojnacki P., *Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age* (Actes du 1er Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958), Louvain-Paris 1960, pp. 681-7.
Klocker A. H., *Ockham and Efficient Causality*, « The Thomist », XXIII, 1960, pp. 106-23.
Rubert Candau J. M., *Los principios basicos de la etica en el ockhamismo y en la via moderna de los siglos XIV y XV*, « Verdad y Vida », XVIII, 1960, pp. 97-116.
Bird O., *Topic and Consequence in Ockham's Logic*, « Notre Dame Journal of Formal Logic », II, 1961, pp. 65-78.
Cappelletti A. J., *El alma como lugar de los universales y la naturaleza de su substancia en Guillermo de Ockham*, « Universidad » (Santa Fe), XLVII, 1961, pp. 29-42.
Cazzola Palazzo L., *Osservazioni critiche sull'agnosticismo teologico di Guglielmo di Ockham*, « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze sociali, storiche e filologiche », XCV, 1960-61, tomo II, pp. 300-24.
Baudry L., *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XXXVII, 1962, pp. 33-92.
Bird O., *The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham* (Aristotle, Boèce, Pierre d'Espagne, Ockham), « Journal of the History of Ideas », XXIII, 1962, pp. 307-23.
Vasoli C., *Guglielmo di Ockham*, « De Homine », I, 1962, n. 4, pp. 77-92.
Boh I., *An Examination of Ockham's Aretetic Logic*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », XLV, 1963, pp. 259-68.
De Urmeneta F., *Actitudes del tomismo y del ockhamismo ante los problemas de lo singular y lo universal*, « Sapientia », XVIII, 1963, pp. 122-6.

Henry D. P., *The Early History of Suppositio*, « Franciscan Studies », XXIII, 1963, pp. 205-12.
Maier A., *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, « Scholastik », XXXVIII, 1963, pp. 183-225. Riprodotto in Maier Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, II, Roma 1967, pp. 367-418.
Id., *Das Problem der « Species sensibilis in medio » und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, « Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie », X, 1963, pp. 3-32; riprodotto in Maier Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter*, cit., II, pp. 419-63.
Pelster F., *Die Lehre Ockhams vom Grund der Möglichkeit der Possibilien*, « Scholastik », XXVIII, 1963, pp. 405-7.
Tweedale M., *Scotus and Ockham. On the Infinity of the Most Eminent Being*, « Franciscan Studies », XXIII, 1963, pp. 257-67.
Bérubé C., *La connaissance de l'individuel an moyen âge*, Montréal-Paris 1964.
Maier A., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*. 2 voll., Roma 1964-1967.
Matthews G., *Ockham's Suppositio Theory and Modern Logic*, « Philosophical Review », LXXIII, 1964, pp. 91-9.
Brampton C. K., *Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition*, « Antonianum », XL, 1965, pp. 449-66.
Henry D. P., *Ockham and the Formal Distinction*, « Franciscan Studies », XXV, 1965, pp. 385-92.
Vereecke L., *Individu et communauté selon Guillaume d'Ockham († 1349)*, « Studia moralia » (Roma), III, 1965, pp. 150-77.
Mc Canles M., *Peter of Spain and William of Ockham: From Metaphysics to Grammar*, « The Modern Schoolman », XLIII, 1965-66, pp. 133-41.
Klocker H. A., *Ockham and Finality*, ivi, pp. 233-47.
Corvino F., *Il significato del termine natura nelle opere filosofiche di Occam*, in *La filosofia della natura nel Medio Evo* (Atti del III Congresso Internazionale di

filosofia medievale, Passo della Mendola [Trento], 31 agosto-5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 605-615; riedito in F. Corvino, *Studi di filosofia medievale*, Bari 1974, pp. 229-47.
De Muralt A., *Epoché-Malin Génie-Théologie de la toute puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée*, « Studia Philosophica », XXVI, 1966, pp. 159-91.
Rábade R. S., *Guillermo de Ockham y la filosofia del siglo XIV*, Instituto Luís Vives de Filosofía, Madrid 1966.
Rintelen F. von, *Wilhelm von Ockham. Singularitas, conceptus, voluntas*, « Kantstudien », LVII, 1966, nn. 1-4, pp. 113-25.
Abbagnano N., *La personalità di Ockham*, in *Scritti scelti*, con introduzione di Norberto Bobbio, a cura di G. de Crescenzo e P. Laveglia, Torino 1967, pp. 79-96.
De Andrés T., *Actividad del entendimiento y formación del universal en la psicologia de Guillermo de Ockham*, « Miscellanea Comillas », 1967, 47-48, pp. 267-297.
De Rijk L. M., *Logica modernorum*, 2 voll., Assen 1962 e 1967.
Gál G., *Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis*, « Franciscan Studies », XXVII, 1967, pp. 192- 212.
Greive H., *Zur Relationslehre Wilhelms von Ockham*, « Franziskanische Studien », XLIX, 1967, pp. 248-58.
De Andrés T., *La « natura communis » de Duns Scoto en el punto de arranque del Ockhamismo*, in *Duns Scoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*, Madrid 1968, pp. 35-54.
Id., *La significación « representativa » en Guillermo de Ockham*, « Pensamiento », XXIV, 1968, pp. 375-81.
Prezioso F., *Concetto e simbolo in G. Ockham*, « Rassegna di Scienze filosofiche », XXI, 1968, pp. 16-39.
Id., *L'intuizione del non-esistente in P. Aureolo e G. Ockham e i problemi del fenomenismo moderno*, ivi, pp. 116-36.
Richards R. C., *Ockham and Skepticism*, « New Scholasticism », XLII, 1968, pp. 345-63.

Chambers C. J., *William Ockham, Theologian: Convicted for Lack of Evidence*, « Journal History Philosophy », VII, 1969, pp. 381-9.

De Andrés T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid 1969.

Giacon C., *La suppositio in Guglielmo di Occam e il valore reale delle scienze*, in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale), Paris 1969, pp. 939-47.

Michalski K., *La philosophie au XIV siècle. Six Etudes*, herausgegeben von K. Flasch, Frankfurt 1969.

Rábade R. S., *Teologización de la filosofía en el siglo XIV (Guillermo de Ockham)*, in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Paris 1969, pp. 1155-60.

Scott T. K., *Ockham on Evidence, Necessity and Intuition*, « Journal History Philosophy », VII, 1969, pp. 27-49.

Todisco O., *Duns Scoto e Ockham difensori di diverse prospettive scientifiche*, « Miscellanea Francescana », LXIX, 1969, pp. 337-57.

Ghisalberti A., *Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LXII, 1970, pp. 272-90.

Mc Cord Adams M., *Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham*, « Traditio », XXVI, 1970, pp. 388-98.

Pernoud M., *Innovation in William of Ockham's References to the « Potentia Dei »*, « Antonianum », XLV, 1970, pp. 65-97.

Price R., *William of Ockham and suppositio personalis*, « Franciscan Studies », XXX, 1970, pp. 131-40.

Swiniarski J. J., *A New Presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of Some Contemporary Criticisms*, ivi, pp. 181-217.

Trentman J., *Ockham on Mental*, « Mind », LXXIX, 1970, pp. 586-90.

Bettoni E., *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham*, « Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balič ofm septuagesimum explenti annum dicata », Romae 1971, pp. 227-47.

Id., *La distinzione scotista fra « causae essentialiter ordinatae » e « causae accidentaliter ordinatae » e la cri-*

*tica di Occam*, « Philosophia. Miscelánea José de Alcorta », Barcelona 1971, pp. 127-33.
Clark D. W., *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, « Franciscan Studies », XXXI, 1971, pp. 72-87.
De Rijk L. M., *The Development of Suppositio Naturalis in Mediaeval Logic*, « Vivarium », IX, 1971, pp. 71-107; XI, 1973, pp. 43-79.
Ghisalberti A., *I fondamenti della filosofia della natura di Guglielmo di Ockham*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LXIII, 1971, pp. 419-54.
Gonzales-Caminero N., *La filosofía de Ockham como filosofía del lenguaje*, « Gregorianum », LII, 1971, pp. 151-66.
Mullik M., *Does Ockham Accept Material Implication?*, « Notre Dame Journal of Formal Logic », XII, 1971, pp. 117-24.
Vincent C., *Porphyr et Ockham*, « Le Néoplatonisme », Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1971, pp. 409-23.
Boler J., *Ockham's Mental Language*, « Journal of Philosophy », LXIX, 1972, p. 676.
Corvino F., *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam*, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Roma 1972, pp. 731-48; riedito in F. Corvino, *Studi di filosofia medievale*, Bari 1974, pp. 185-225.
Hochart P., *Guillaume d'Occam: le signe et sa duplicité*, in AA.VV., *Histoire de la philosophie*, Paris 1972, t. II, pp. 183-203.
Pernoud M. A., *The Theory of the potentia Dei According to Aquinas, Scotus and Ockham*, « Antonianum », XLVII, 1972, pp. 69-95.
Boler J., *Ockham on Intuitive Cognition*, « Journal of Philosophy », XI, 1973, pp. 95-106.
Clark D. W., *William of Ockham on Right Reason*, « Speculum », XLVIII, 1973, pp. 13-26.
Mc Cord Adams M., *Did Ockham Know of Material and Strict Implication?*, « Franciscan Studies », XXXIII, 1973, pp. 5-37.
Musgrave L., *William of Ockham 1280-1349*, « History Today », XXIII, 1973, pp. 625-32.
Pernoud M. A., *Tradition and Innovation in Ockham's*

*Theory of the Possibility of Other Worlds*, « Antonianum », XLVIII, 1973, pp. 209-33.
Urban L., *William of Ockham's Theological Ethics*, « Franciscan Studies », XXXIII, 1973, pp. 310-50.
Woods E. R., *Ockham on Nature and God*, « The Thomist », XXXVII, 1973, pp. 69-87.
Ghisalberti A., *Ockham e la filosofia del XIV secolo*, « Verifiche », III, 1974, pp. 50-66.
Richter V., *Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage*, « Philosophisches Jahrbuch », LXXXII, 1975, pp. 177-87.

Studi sul pensiero teologico:

Lampen W., *Doctrina Guillelmi de Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione*, «Antonianum », III, 1928, pp. 21-32.
Schwamm H., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934.
Leeuwen A. van, *Ockhams plaats in de geschiedenis van de Theologie*, « Studia catholica », III, 1937, pp. 181-208.
Buescher G. N., *The Eucharistic Teaching of William of Ockham*, St. Bonaventure, New York-Louvain 1950.
Buytaert E., *The Immaculate Conception in the Writings of Ockham*, « Franciscan Studies », X, 1950, pp. 149-163.
Congar Y. M., *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, « Mélanges des Sciences Religieuses », VII, 1950, pp. 277-92.
Oltra M., *Modo de la real presencia de Christo Eucaristico, según Guillermo de Ockham*, « Verdad y Vida », X, 1952, pp. 417-31.
Harada H., *Algo sobre a Eucaristia en Guilherme de Ockham*, « Cruzeiro do Sul » (Petropolis, R. J.), XXXIII, 1955, 1 semestre, pp. 16-34.
Iserloh E., *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956.
Keating C., *The Effects of Original Sin in the Scholastic Tradition from St. Thomas Aquinas to William Ockham*, Washington 1959.
Morrall J. B., *Ockham and Ecclesiology*, in *Medieval*

*Studies Presented to Aubrey Gwynn sj*, a cura di J. A. Watt - J. B. Morrall - F. X. Martin, Dublin 1961, pp. 481-91.
Dettloff W., *Die Entwicklung des Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalter, XL, n. 2), Münster 1963.
Oberman H. A., *Theologie des späten Mittelalters. Stand und Aufgabe der Forschung*, « Theologische Literaturzeitung », XCI, 1966, pp. 401-16.
Solá F., *De Sacramento altaris. Dos manuscritos ockhamistas (Ripoll 71, del Archivo histórico de la Corona de Aragón de Barcelona. Ms. lat. 15888, Paris, Biblioteca Nacional)*. Introducción, transcripción y notas, « Pensamiento », XXII, 1966, pp. 279-352.
Barbaglio G., *Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scoto, Occam e Biel*, Brescia 1968.
Leff G., *Knowledge and Its Relation to the Status of Theology According to Ockham*, « The Journal of Ecclesiastical History », XX, 1969, pp. 7-17.
Hoffmann F., *Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini*, in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 8), Berlin-New York 1971.
Burr D., *Quantity and Eucharistic Presence. The Debate from Olivi through Ockham*, « Collectanea franciscana », XLIV, 1974, pp. 1-44.

Studi sull'attività polemico-politica:

Müller C., *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie*, Tübingen 1879-1880.
Schwalm J., *Die Appellationen Königs Ludwigs des Bayern von 1324*, Weimar 1906.
Scholz R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, 2 voll., Roma 1911 e 1914.
Id., *Zwei neue Handschriften des Defensor Pacis von Marsilius von Padua und ein unbekannter kirchenpolitischer Traktat Wilhelms von Occam*, « Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde », XLVII, 1928, pp. 559-66.

Dempf A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1929.
Shepard M. A., *William of Occam and the Higher Law*, « American Political Science Review », XXVI, 1932, pp. 1005-23; XXVII, 1933, pp. 24-38.
Leeuwen A. van, *L'église règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam*, « Ephemerides theologicae Lovanienses », XI, 1934, pp. 249-88.
Jacob E., *Some Notes on Occam as a Political Thinker*, « Bulletin of the John Rylands Library », XX, 1936, pp. 332-53.
Sikes J. G., *A Possible Marsilian Source in Ockham*, « The English Historical Review », LI, 1936, pp. 496-504.
De Lagarde G., *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham*, « Revue des sciences religieuses », XVII, 1937, pp. 168-85.
Id., *L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham*, « Bulletin of International Committee of Historical Sciences », IX, 1937, pp. 425-51.
Köhler H., *Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Occam*, Würzburg 1937.
Baudry L., *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XIV, 1939, pp. 209-30.
Hamman A., *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam. Étude sur le « Breviloquium »*, Paris 1942.
Bock F., *Reichsidee und Nationalstaaten vom Untergang des alten Reiches bis zur Kündigung des deutsch-englischen Bündnisses im Jahre 1341*, München 1943.
Id., *Nationalstaatliche Regungen in Italien bei den guelf-gibellinischen Auseinandersetzungen Innocenz III. bis Johann XXII.*, « Quellen und Forschungen », XXXIII, 1944, pp. 1-48.
Scholz R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyramnico*, Leipzig 1944.
Bayley C., *Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham*, « Journal of the History of Ideas », X, 1949, pp. 199-218.
Morrall J. B., *Some Notes on a Recent Interpretation of*

*William of Ockham's Political Philosophy*, « Franciscan Studies », IX, 1949, pp. 355-69.
Hamman A., *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat d'après le Breviloquium d'Occam*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 135-41.
Tabacco G., *Pluralità di papi ed unità di Chiesa nel pensiero di Guglielmo di Occam*, Torino 1949.
Offler H. S., *Ueber die Prokuratorien Ludwigs des Bayern für die römische Kurie*, « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », VIII, 1950-51, pp. 461-87.
Schmidt M., *Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham*, « Theologische Zeitschrift », VII, 1951, pp. 265-84.
Morrall J. B., *William Ockham as a Political Thinker*, « Cambridge Journal », V, 1951-52, pp. 742-51.
Grignaschi M., *Il matrimonio di Margarete Maultasch e il « Tractatus de matrimonio » di Marsilio da Padova*, « Rivista Storica del Diritto Italiano », XXV, 1952, pp. 195-204.
De Lagarde G., *Comment Ockham comprend le pouvoir séculier*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna 1953, vol. I, pp. 593-612.
Jacob E., *Ockham as a Political Thinker*, in *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester 1953, pp. 85-105.
Kölmel W., *Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham*, « Franziskanische Studien », XXXV, 1953, pp. 39-85.
Pelster F., *Die indirekte Gewalt der Kirche über den Staat nach Ockham und Petrus de Palude. Eine Uebersicht*, « Scholastik », XXVIII, 1953, pp. 78-82.
Vasoli C., *Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam*, « Riv. Crit. St. Fil. », IX, 1954, pp. 232-53.
Dordett A., *Der geistliche Character der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Eine rechthistorische Studie über die Bestrebungen der Antikurialisten zur Beschränkung der « Iurisdictio coactiva »*, Wien 1954.
Hamman A., *Saint Augustin dans le « Breviloquium de principatu tyrannico » d'Occam*, in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris 21-24 sept. 1954), pp. 1019-27.
Lewis E., *Mediaeval Political Ideas*, London 1954.
Tierney B., *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, « Journal of the History of Ideas », XV, 1954, pp. 40-70.

Offler H. S., *Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331*, « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », XI, 1954-55, pp. 191-206.
Garcia M., *Alvaro Pelayo y Guillermo de Ockham y la teoría de los dos poderes*, « Crisis », II, 1955, pp. 33-45.
Grignaschi M., *La limitazione dei poteri del Principans in Guglielmo d'Ockham e Marsilio da Padova*, in *Actes du X^e Congrès International des Sciences Historiques*, Rome 1955, Louvain-Paris 1958, pp. 35-51.
Koser C., *Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten: Wilhelm Ockhams Dialogus P. I., Lib. II*, « Franziskanische Studien », XXXVIII, 1956, pp. 66-77.
Santonastaso G., *Occam e la plenitudo potestatis*, « Rassegna di Scienze filosofiche », X, 1957, pp. 213-71.
Hoffmann F., *Der Anteil der Minoriten am Kampf Ludwigs des Bayerns gegen Johann XXII, unter besonderer Berücksichtigung des Wilhelm von Ockham* (diss.), Münster 1959.
De Lagarde G., *Ockham et le concile général*, in *Album Helen Maud Cam*, vol. I, Louvain-Paris 1960, pp. 85-96.
Id., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. IV, *Guillaume d'Ockham: défense de l'empire*, Louvain-Paris 1962.
Kölmel W., *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962.
De Lagarde G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. V, *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963.
Watt J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, « Traditio », XX, 1964, pp. 179-317.
Kölmel W., *Wilhelm Ockham - der Mensch zwischen Ordnung und Freiheit*, in P. Wilpert, in *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen* (Miscellanea Medievalia, 3), Berlin 1964, pp. 204-24.
Villey M., *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, « Archives de Philosophie du droit », IX, 1964 [Le Droit subjectif en question], pp. 97-127.
Baudry L., *L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam*, « Mediaeval Studies », XXVII, 1965, pp. 184-211.

De Sousa Costa D., *Estudos sobre Alvaro Pais*, Lisboa 1966.
Pleuger G., *Die Staatslehre Wilhelms von Ockham.* Inaugural Disertation, Köln 1966.
Offler H. S., *The Origin of Ockham's « Octo Quaestiones »*, « The English Historical Review », LXXXII, 1967, pp. 323-32.
Miethke J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
De Lagarde G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* III, *Le « Defensor Pacis »*, Louvain-Paris 1970.
Thomson K. J., *A Comparison of the Consultations of Marsilius of Padua and William of Ockham relating to the Tyrolese Marriage of 1341-1342*, « Archivum Franciscanum Historicum », LXIII, 1970, pp. 3-43.
Miethke J., *Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham*, in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 8), Berlin-New York 1971, pp. 163-85.
Mc Cready W., *Papal plenitudo potestatis and the Source of Temporal Authority in the Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, « Speculum », XLVIII, 1973, pp. 654-74.
Di Vona P., *I principi del Defensor pacis*, Napoli 1974.
Mc Grade A. S., *The Political Thought of W. of Ockham. Personal and Institutional Principles*, London-New York 1974.

Studi sulla fortuna:

Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867-70.
Ritter G., *Studien zur Spätscholastik.* I: *Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg 1921; II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XIV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922.
Birkennayer A., *Marco da Benevento und die angebliche Nominalistenakademie zu Bologna*, « Philosophisches Jahrbuch », XXXVIII, 1925, pp. 336-44.
Ehrle F., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V.*, Münster 1925.

Grabmann M., *Das « Defensorium Ecclesiae » des Magisters Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham*, in *Festschrift Albert Brackmann*, Weimar 1931, pp. 569-81.
Seeberg R., *Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältmis zu dem Ockhamismus und der deutschen Mystik*, Berlin-Leipzig 1931.
Baudry L., *En lisant Jean le Chanoine*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », IX, 1934, pp. 175-97.
Vignaux P., *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris 1934.
Id., *Luther commentateur des Sentences*, Paris 1935.
Baudry L., *A propos de Guillaume d'Ockham et de Wiclef*, « Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge », XIV, 1939, pp. 231-51.
Meier L., *Ein neutrales Zeugnis für den Gegensatz von Scotismus und Ockhamismus im spätmittelalterlichen Erfurt*, « Franziskanische Studien », XXVI, 1939, pp. 167-82, 258-87.
Hoffmann F., *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941.
Trachtenberger O. V., *William of Ockham and the Prehistory of English Materialism*, « Philosophy and Phenomenological Research », VI, 1945, pp. 212-24.
Vignaux P., *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal-Paris 1948.
King H., *From St. Thomas, Ockham and the Intelligible Species to Thomisme, Hume and the Sensible Species*, « Dominican Studies », II, 1949, pp. 93-103.
Barth T., *Wilhelm Ockham im Lichte der neuesten Forschung*, « Philosophisches Jahrbuch », LX, 1950, pp. 464-7.
De Guernica J.; *Actualidad de Guillermo de Ockham*, « Estudios Franciscanos », LI, 1950, pp. 361-73.
Meier L., *Research that Has Been Made and is Yet to Be Made on the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt*, « Archivum Franciscanum Historicum », XLIII, 1950, pp. 56-67.
Vignaux P., *Sur Luther et Ockham*, « Franziskanische Studien », XXXII, 1950, pp. 21-30.
Wolter A. B., *Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility*, ivi, pp. 70-96.

Burleigh W., *De puritate artis logicae*, a cura di P. Boehner (Franciscan Institute Publications. Text Series, 1), St. Bonaventure, New York-Louvain 1951, pp. xv-115.
Barth T., *Der 11. Kongress der Vereinigung der deutschen Franziskaner-Lektoren, Frauenberg-Fulda, 14-18. August 1950*, « Wissenschaft und Weisheit », XIV, 1951, pp. 78-83.
Moody E. A., *Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment*, « Journal of the History of Ideas », XII, 1951, pp. 163-93, 375-422.
Kloppenburg B., *Confronto de duas opinões na teodicéia de Guilhermo de Ockham*, « Revista Eclesiástica Brasileira », XII, 1952, pp. 145-7.
Solano A., *Un congreso sobre Guillermo de Ockham*, « Estudios Franciscanos », LIII, 1952, pp. 315-9.
Vasoli C., *Polemiche occamiste*, « Rinascimento », III, 1952, pp. 119-41.
Copleston F., *A History of Philosophy*, III. *Ockham to Suarez*, London 1953, trad. it. a cura di E. Maccagnolo, Brescia 1966.
Farré L., *Una sintesis de la filosofía nominalistica*, « Humanitas » (Tucumán), I, 1953, n. 1, pp. 273-82.
Preti G., *Studi sulla logica formale nel medioevo*, « Riv. Crit. St. Fil. », VIII, 1953, pp. 346-73, 680-97.
Torelló R. M., *El Ockhamismo y la decadencia escolastica en el siglo XIV*, « Pensamiento », IX, 1953, pp. 199-228; XI, 1955, pp. 171-88, 259-83.
Moody E. A., *Comment*, « Philosophical Review », LXIII, 1954, pp. 572-6.
Barth T., *Nuove interpretazioni della filosofia di Occam*, « Studi Francescani », LII, 1955, pp. 187-204.
Buytaert E., *Bibliography of Fr. Philotheus Boehner, O.F.M.*, « Franciscan Studies », XV, 1955, pp. 321-31.
Hägglund B., *Luther et l'Occamisme*, « Positions luthériennes », III, 1955, pp. 213-23.
Id., *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*, Lund 1955.
Kölmel W., *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts*, « Franziskanische Studien », XXXVII, 1955, pp. 218-59.
Pacaut M., *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957.

Pompei A., *Lutterell Giovanni*, in *Enciclopedia filosofica*, III, Venezia-Roma 1957, pp. 210-1.
Leff G., *Mediaeval Thought, from St. Augustin to Ockham*, Harmondsworth 1958.
Meier L., *Die Barfüsserschule zu Erfurt*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters*, XXXVIII, n. 2, Münster 1958.
Kroner R., *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy*, Philadelphia 1959.
Schmitt C., *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise, Benoît XII et l'Ordre des Mineurs*, Quaracchi 1959.
Synan E. A., *The Universal in an Anti-Ockhamist Text*, in *An Etienne Gilson Tribute. Presented by His North-American Students, with a Reponse by Etienne Gilson*, The Marquette University Press, 1959.
Garcia A., *La tecnica moderna y sus supuestos en Guillermo de Occam*, « Humanitas » (Tucumán), XIII, 1960, pp. 141-53.
Bonafede G., *Antologia del pensiero francescano*, Palermo 1961.
Hägglund B., *Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie*, « Lutherische Rundschau », XI, 1961, pp. 28-55.
Menger K., *A Counterpart of Ockham's Razor in Pure and Applied Mathematics; Semantic Uses*, « Synthese » (Bussum), XIII, 1961, pp. 331-49.
Oakley F., *Mediaeval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntaristic Tradition*, « Natural Law Forum », VI, 1961, pp. 65-83.
Grane L., *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der « Disputatio contra scholasticam theologiam », 1517*, Kobenhavn 1962.
Pikmann E. M., *The Sequence of Belief. A Consideration of Religious Thought from Homer to Ockham*, New York 1962.
Turnbull R. G., *Ockham's Nominalistic Logic: Some Twentieth Century Reflections*, « The New Scholasticism », XXXVI, 1962, pp. 313-29. Ripubblicato in: AA.VV., *Essays on Ontology*, The Hague 1963, pp. 79-91.

Boh I., *Burleigh: On Conditional Hypothetical Propositions*, « Franciscan Studies », XXIII, 1963, pp. 4-67.
Corsano A., *Giovanni Pico e il nominalismo occamistico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo* (Convegno internazionale, Mirandola, 15-18 settembre 1963), vol. II, pp. 35-42.
Klocker H. A., *Empiricism and Reality; Ockham and Hume*, « The Heythrop Journal », IV, 1963, pp. 42-53.
O'Hara G., *Ockham's Razor Today*, « Philosophical Studies », XII, 1963, pp. 125-39.
Oberman H. A., *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and late Medieval Nominalism*, Cambridge (Mass.) 1963.
Brampton C. K., *Nominalism and the Law of Parsimony*, « The Modern Schoolman », XLI, 1964, pp. 273-81.
Dettloff W., *Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther*, « Wissenschaft und Weisheit », XXVII, 1964, pp. 197-210.
Oakley F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*, New Haven 1964.
Tarello G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Occam*, in *Scritti in memoria di A. Falchi* (« Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova », anno III, fasc. I), Milano 1964.
Bérubé C., *De l'esprit laïque médiéval à la laïcité moderne*, « Dialogue », IV, 1965, pp. 185-205, 295-322.
Federici Vescovini G., *Studi sulla prospettiva medioevale*, Torino 1965.
Wolter A. B., *The Ockhamist Critique*, in *The Concept of Matter in Greek and Mediaeval Philosophy*, ed. by Erman Mc Mullin, Notre Dame (Indiana) 1965.
Maierù A., *Il problema della verità nelle opere di Guglielmo Heytesbury*, « Studi medievali », VII, 1966, pp. 40-74.
Pinborg J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster 1967.
Pincin C., *Marsilio*, Torino 1967.
Sprengard K. A., *Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts*, 2 voll., Bonn 1967-68.

Junghans H., *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin-Hamburg 1968.
Trentman J., *Predication and Universals in Vincent Ferrer's Logic*, « Franciscan Studies », XXVIII, 1968, pp. 47-62.
Torrance T. F., *Intuitive and Abstractive Knowledge: from Duns Scotus to John Calvin*, in *De doctrina Johannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati), vol. IV: *Scotismus decursu saeculorum*, Romae 1968, pp. 291-305.
Weisheipl J., *Ockham and Some Mertonians*, « Mediaeval Studies », XXX, 1968, pp. 163-213.
Bérubé C., *Ockham sous le feu des projecteurs*, « Laurentianum », XI, 1970, pp. 202-15.
Giacon C., *Tracce occamistiche nel pensiero leibniziano*, Studi in onore di A. Corsano, Manduria 1970, pp. 349-60.
Maierù A., *Lo « Speculum puerorum sive terminus est in quem » di Riccardo Billingham*, in *A Giuseppe Ermini*, Spoleto 1970, pp. 297-397.
Scott T. K., *Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism*, « Journal of the History of Philosophy », IX, 1971, pp. 15-41.
Hoffmann F., *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Münster 1972.
Maierù A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.
Pinborg J., *Logik und Semantik im Mittelalter*, Stuttgart 1972.
Dal Pra M., *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Roma-Bari 1974.
Gregory T., *Dio ingannatore e genio maligno*, « Giornale critico della filosofia italiana », LIII, 1974, pp. 477-516.